

**UNIVERSITÉ PARIS-OUEST-
NANTERRE-LA DÉFENSE**
ÉCOLE DOCTORALE 139 :
« Connaissance, langage, modélisation »
Laboratoire Sophiapol (EA 3932)
Bât. D, bureau 201d
200, avenue de la République
92001 Nanterre Cedex

UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES
FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES
ULB – CP 175
Avenue F.D. Roosevelt 50
1050 Bruxelles

THÈSE DE DOCTORAT
en vue de l'obtention du grade de
DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

Lauriane COURBIN

5 juillet 2012

IDENTITÉS, APPARTENANCES, TRANSMISSION :

UN PARCOURS PHILOSOPHIQUE AVEC L'ETHNOPSYSCHIATRIE

Sous la direction du Pr. Martine DE GAUDEMAR et du Pr. Isabelle STENGERS
Cotutelle

Membres du jury :

Didier DEBAISE (Rapporteur)	Professeur à l'Université Libre de Bruxelles
Martine DE GAUDEMAR	Professeure à l'Université Paris Ouest-Nanterre-La Défense
Vincent DESCOMBES	Professeur, directeur d'études à l'EHESS
Stéphane HABER (Président du jury, rapporteur)	Professeur à l'Université Paris Ouest-Nanterre-La Défense
Bruno LATOUR (Pré-rapporteur)	Professeur à Sciences-Po
Marika MOISSEFF (Pré-rapporteur)	Chercheur au CNRS (Laboratoire d'Anthropologie Sociale)
Tobie NATHAN	Professeur émérite, Université Paris VIII
Isabelle STENGERS	Professeure à l'Université Libre de Bruxelles

*À la mémoire de mon père,
et de ma fille, Camille*

Remerciements

À mes directrices de recherche, qui ont accompagné cette recherche pendant six ans dans ses méandres et ses *alea*, et notamment à Isabelle Stengers, pour m'avoir remise en chemin dans les moments où le vacillement devenait périlleux.

À l'ensemble de l'équipe du centre Georges Devereux, qui m'a reçue pendant deux ans à ses consultations, et tout particulièrement à Lucien Hounkpatin, directeur du centre et responsable des consultations, qui a accueilli cette recherche avec une bienveillance constante, sans jamais cesser de l'interroger et en maintenant un souci toujours égal à lui-même de la complexifier tout en transmettant ce qui serait nécessaire à la mener à terme.

À Avner Perez, psychiatre et cothérapeute au centre Georges Devereux, pour ses explicitations patientes et toujours questionnantes d'un faire qui paraissait si mystérieux.

À Henny Wexler-Czitrom, psychologue clinicienne et cothérapeute au centre Georges Devereux, pour ses mots chaleureux quand il le fallait.

À Tania Sierra, psychologue clinicienne alors stagiaire au centre Georges Devereux, qui a accompagné ce travail en amie. Sans sa présence, l'abord du terrain aurait été bien plus rude.

À ma famille et à Sébastien sans qui l'aboutissement de cette recherche n'aurait pas été possible, et qui a fait le trajet, parfois malgré lui mais toujours enthousiaste, avec moi.

IDENTITÉS, APPARTENANCES, TRANSMISSION :
UN PARCOURS PHILOSOPHIQUE AVEC L'ETHNOPSCHIATRIE

Résumé

Cette recherche est le récit, à vocation conceptuelle, d'une rencontre – rencontre de la philosophie avec l'ethnopsychiatrie, pratique clinique destinée à la prise en charge psychothérapeutique des patients migrants. Elle s'est déroulée au centre Georges Devereux dont l'équipe a accueilli l'auteure pendant deux ans. Rencontrer l'autre n'est jamais indifférent, cela *fait* quelque chose : à celui ou celle qui rencontre, à sa pensée et à l'héritage qui est le sien. La question principale est donc celle-ci : qu'est-ce que cela *fait* – à la pensée philosophique et à celle qui ici la représente – de rencontrer l'ethnopsychiatrie et les mondes qu'elle convoque ?

Cela implique une double exigence : décrire les transformations que subissent, dans la rencontre, des notions comme celles d'« identité », de « personne » ou de « relation », mais aussi de « collectif », de « croyance » et de « transmission », tout en montrant en quoi le récit de ces transformations n'équivaut pas à une enquête introspective et à sa restitution subjective.

La transformation principale réside dans le passage d'une pensée générale à un autre régime de pensée (qualifié de « générique »¹) qu'il s'agit de caractériser dans la mesure où la pratique clinique, en particulier dans le contexte de multiplicité qu'imposent les passages entre les mondes, semble le supposer. Dans le cadre thérapeutique d'une contrainte à la transformation en effet, les paroles, actes et gestes doivent prendre une consistance propre afin d'être opérants. Cette consistance clinique et le plan de pensée qui l'accompagne sont ce dont ce travail propose de dessiner les principaux traits : immanence, nouveauté et caractère spéculatif.

Mots-clés :

Ethnopsychiatrie – identité – appartenances – culture – transmission – consistance clinique – général / générique.

¹ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2006.

**IDENTITY, BELONGING, TRANSMISSION:
A PHILOSOPHICAL ITINERARY TOGETHER WITH ETHNOPSYCHIATRY**

Summary

This research gives the conceptual account of an encounter: the encounter of philosophy with ethnopsychiatry, a clinical practice which proposes psychotherapeutic treatments to migrant patients. This encounter took place at the centre Georges Devereux whose team accepted the author as an observer and participant during two years. Encountering the other is never indifferent. Something happens – to the one that encounters, to her thought and to her personal and philosophical heritage. The main question is also this: what effect does this encounter with ethnopsychiatry and the worlds it deals with have on philosophical thought and the researcher who represents it here?

This question requires a double answer: describing the changes that notions like “identity”, “relation” or “person”, but also “community”, “culture”, “belief” and “transmission” undergo in the encounter and showing at the same time that such an account is not the equivalent of an introspective inquiry and its subjective report.

The main change consists in the transition from a general way of thinking to another called “generic”². The point is to characterize this generic way of thinking in so far as the clinical practice seems to require it – particularly dealing with the multiplicity that crossing between worlds imposes. Indeed, in a therapeutic context requiring change, the words, acts and gestures used have to take a specific consistency to be efficient. This work attempts to draw the mains traits of this clinical consistency and the level of thought that goes with: immanency, novelty and speculative character.

Keywords:

Ethnopsychiatry – identity – belonging – culture – transmission – clinical consistency – general / generic.

²

I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2006.

Table des matières

INTRODUCTION.....	10
--------------------------	-----------

SECTION I

TRANSFORMATION ET SCIENCES HUMAINES : DU GÉNÉRAL AU GÉNÉRIQUE, IDENTITÉS ET APPARTENANCES.....	20
---	-----------

CHAPITRE 1 : PHILOSOPHE-ETHNOGRAPHE ?	21
--	-----------

1.1. Une tension qui traverse les sciences humaines	22
---	----

1.1.1. Expliquer et comprendre, la « querelle des deux sciences ».....	26
--	----

1.1.1.1. « Monisme méthodologique », la recherche de l'objectivité	26
--	----

1.1.1.2. « Dualisme méthodologique » : interpréter	28
--	----

1.1.2. Quelle nécessité ?	31
---------------------------------	----

1. 2. La question de l'appréhension du « terrain »	33
--	----

1.2.1. Difficultés de l'exigence d'une double appréhension simultanée.....	34
--	----

1.2.1.1. Une « insurmontable antinomie »	36
--	----

1.2.1.2. Transposition.....	37
-----------------------------	----

1.2.2. Conséquence pour l'articulation de l'anthropologie avec la psychologie	40
---	----

1. 3. Un présupposé du « comme si »	45
---	----

CHAPITRE 2 : QU'ENTEND-ON PAR « TRADUCTION » EN ETHNOPSYCHIATRIE ?.....	48
--	-----------

2.1. « Kimpi » : la médiation comme pratique du « malentendu ».....	49
---	----

2.2. La « traduction » du don en adoption	53
---	----

2.3. « Traduction » : interprétation, explication, description ?.....	57
---	----

2.3.1. La « métapsychologie » des Otomi	57
---	----

2.3.2. L'« équivoque du symbolique »	59
--	----

2.3.3. Hypothèses pour définir l'opération de « traduction »	62
--	----

2.3.3.1. Le problème de l'intention.....	62
--	----

2.3.3.2. Réversibilité ?	71
--------------------------------	----

Jeter des « ponts » ?	73
-----------------------------	----

Description du dispositif ethnopsychiatrique.....	79
---	----

Présentation d'une situation clinique : l'enfant de la sirène.....	80
--	----

« Papa, je veux rentrer chez moi »	82
--	----

Patient-chercheur.....	85
------------------------	----

2.3.3.3. Recherche d'invariants ?	88
---	----

2.3.3.4. Mise en rapport de théories préexistantes et constituées.....	91
Général et générique ; exigences et obligations.....	91
« Comme si » ou « c'est comme » ?	103
« Intermédiaires » et « médiateurs »	107
2.4. Mise en tension de mondes hétérogènes.....	109
2.4.1. « Origine » et « éléments-source »	111
2.4.1.1. Présentation d'une situation clinique : « Les gens voient-ils ce que je vois ? ».....	111
2.4.1.2. Mise en tension.....	113
2.4.1.3. Désarticulation et réarticulation des réseaux	115
2.4.2. « Intime-collectif »	117
2.5. Si l'on ne fait pas « comme si »	122
CHAPITRE 3 : CONTRAINTE À LA TRANSFORMATION – CE QUE FAIT UNE PENSÉE.....	127
3.1. <i>Identité, identification, appartenance</i>	127
3.2. <i>Une ethnologue dans le Bocage normand</i>	133
3.2.1. Une opération de « purification » ?	133
3.2.2. L'obligation de la « prise »	136
3.3. <i>Mise en péril de l'identité ?</i>	139
3.3.1. Identité et relation	142
3.3.2. Individualité, relation et personne.....	146
3.3.3. « Origine culturelle » et « identité multiple ».....	151
3.3.4. Relation et médiation.....	154
3.4. <i>« Esprit objectif » et « intime-collectif »</i>	163
3.4.1. « Fabriquer » de la médiation ?	163
3.4.2. Que signifie : « tenir à » appliquer les règles ?	164
3.4.2.1. L'intention et la règle.....	167
Intention pratique et intention logique.....	167
Caractère impersonnel et général de la règle	173
3.4.2.2. L'intention et les « êtres »	179
L'intention de la règle.....	181
Instaurer un « être ».....	187
Premier trajet – « Djinn » ?	191
Deuxième trajet – Pratiques et objets thérapeutiques multiples	193
Troisième trajet – L'« odeur du cadavre » : un mort, un ancêtre, une divinité ?.....	194
Quatrième trajet – Inventer une terre.	196
Cinquième trajet – Langues multiples.	198

3.4.2.3. Relation, structure intentionnelle et réseau	200
« Consistance » des relations ?	204
Relations et vections multiples.....	209
3.4.2.4. Déterminisme ?	213
3.4.2.5. Instauration et nécessité.....	215

« INTERMÈDE – « ESSAYER DE SE TROUVER LÀ ».....	226
Ce qu'était le <i>projet</i> ; ce qu'a fait la <i>rencontre</i>	226
« Impossible ! » ?.....	228

SECTION II

TRANSFORMATION ET DÉSARTICULATION :	
« COMPRENDRE » OU « PENSER AVEC » ? – TRANSMISSION.....	233

CHAPITRE 1 : CROYANCE, SINCÉRITÉ, EFFICACITÉ.....	234
--	------------

1.1. Efficace parce qu'ils y « croient » ?	234
--	-----

1.1.1. Que fait la notion de croyance ?	238
---	-----

1.1.2. Croyance et vérité	240
---------------------------------	-----

1.1.2.1. « Si c'est une croyance, ce n'est pas vrai »	240
---	-----

1.1.2.2. « La créance ne se communique pas »	243
--	-----

1.1.3. « Comment on peut à la fois n'y croire nullement et y croire tout à fait »	248
---	-----

1.1.4. Croire et faire « comme si » : le monstre et le microbe	253
--	-----

1.1.4.1. Croyance et intériorité.....	255
---------------------------------------	-----

1.1.4.2. Croyance, représentation et préjugé.....	257
---	-----

1.2. « Hésitations »	263
----------------------------	-----

1.2.1. Le « complexe chamanique »	265
---	-----

1.2.1.1. Pensée circulaire ?	268
------------------------------------	-----

1.2.1.2. Régime général ou régime générique ?	271
---	-----

La « scène » thérapeutique comme spectacle	272
--	-----

Article défini et article indéfini.....	272
---	-----

La langue comme système ?	274
---------------------------------	-----

1.2.2. « Je sais bien...mais quand même »	277
---	-----

1.3. « Être affectée »	282
------------------------------	-----

1.3.1. « Bien traiter » son objet de recherche	283
--	-----

1.3.2. À l'épreuve du « bien joué mal joué »	286
--	-----

1.3.3. Croire ou expérimenter ?	290
1.4. De quoi témoignent ces « hésitations » ?	293
1.4.1. Indifférenciation et « traduction »	294
1.4.1.1. Indifférenciation.....	294
1.4.1.2. Traduction	296
1.4.1.3. Conversion ?	297
1.4.2. Des régimes de pensée incompatibles ?	300
1.4.3. Un plan clinique – plan des métamorphoses de la pensée	306
1.4.3.1. Spéculations génériques ?	309
1.4.3.2. Ordonnancement d'appartenances et repérage d'affinités	311
CHAPITRE 2 : « PENSER AVEC » : PASSAGES ET DÉSARTICULATIONS.....	316
2.1. Subsumer ou fabriquer ?	317
2.1.1. Pensée générale et visée d'une unité englobante.....	317
2.1.1.1. Le général comme idéal régulateur.....	317
2.1.1.2. « Savoir mutuel » et « manifesteté mutuelle »	320
2.1.1.3. Nécessité de l'empathie ?.....	328
2.1.2. Contrainte à la fabrication	331
2.1.2.1. Universel de ressemblance et universel de relation.....	332
2.1.2.2. « Construire ici et là des faits comparables »	335
2.2. Consistance clinique : immanence, nouveauté et aventure spéculative.....	347
2.2.1. Désarticulation et désapprentissage.....	348
2.2.1.1. « Savoir de fichier » et « savoir vécu »	349
2.2.1.2. L'insistance du dispositif : convocation ou provocation ?	357
2.2.2. Désarticulation et mise en tension	360
2.2.2.1. Passages « entre » : « transduction analogique »	361
2.2.2.2. Tension, intensités et transitionnalité	367
2.2.3. Rencontre d'intentions et fabrication de paroles agissantes	377
2.2.3.1. Désarticulation symétrique	378
2.2.3.2. Filtration : « Comprendre » ou « penser avec » ?	385
2.2.3.3. Paroles agissantes, consistance des « ventres » et transmission	389
CONCLUSION.....	396
BIBLIOGRAPHIE	402

Introduction

Que pouvait bien signifier la tentative d'engager une recherche de philosophie sur cette pratique clinique qu'est l'ethnopsychiatrie ? Au début, tout semblait simple : non sans enthousiasme, la « jeune chercheuse-philosophe » que j'étais allait se lancer dans une étude que je qualifiais alors bien spontanément de recherche d'« épistémologie des sciences humaines ». Rencontrer des chercheurs d'autres disciplines, rencontrer des mondes différents du mien, voilà qui était bien exaltant et la curiosité l'emportait largement sur l'anticipation des difficultés. J'avais en effet abordé l'ethnopsychiatrie « par les textes », comme on dit, et notamment par une recherche de master qui avait orienté le questionnement sur la question de l'usage spécifique des langues et de l'efficace des processus de traduction dans les consultations d'ethnopsychiatrie. Le choix avait donc été fait d'accompagner la recherche de doctorat d'un stage, qui se prolongea sur une durée de deux ans, de 2006 à 2008, et qui se déroula au centre Georges Devereux, créé en 1993 par le Pr T. Nathan, à l'Université Paris 8 – Saint-Denis, au sein de l'UFR de psychologie, pratiques cliniques et sociales, avec pour objectif d'être à la fois un lieu de thérapie à destination (dans un premier temps) des patients migrants, et de recherche³.

Ma démarche était alors claire : qu'un philosophe sorte de la philosophie pour interroger ce qui se fait ailleurs, cela n'était en effet ni nouveau ni bien surprenant. Sa position, dans ces circonstances, est celle de l'épistémologue et une possibilité consistait à endosser ce rôle. Concrètement, cela consistait alors, à mes yeux, à travailler sur le statut épistémologique de l'ethnopsychiatrie au sein des sciences humaines en général, à en dégager la méthodologie, à préciser la manière dont cette discipline traite les difficultés qui se posent habituellement aux sciences dites « humaines » (problème de la nature de l'objet et du rapport à instituer avec lui, difficultés de l'interprétation, écueil du cercle herméneutique), difficultés apparemment portées à leurs extrémités du fait de la situation habituellement qualifiée d'« interculturelle » pour de telles consultations et qui posait donc en outre les difficultés de la traduction, de l'accueil, dans un cadre psychothérapique, de croyances et de pratiques autres.

³ Les études qui y sont menées portent sur les terrains suivants : Maghreb (Algérie, Maroc, Tunisie), Afrique centrale (Cameroun, Congo, Rwanda), Afrique de l'Ouest (Bénin, Côte d'Ivoire, Sénégal), Amérique du Sud (Brésil), Antilles francophones, île de la Réunion, Europe du Sud (Espagne, Italie), Océanie (Tahiti, Nouvelle-Calédonie).

Les premières consultations d'ethnopsychiatrie ont eu lieu en France en 1979, à l'initiative de T. Nathan, d'abord à l'hôpital Avicenne de Bobigny, au sein du service de psychopathologie dirigé par le Pr S. Lebovici, puis par le Pr Mazet, ensuite à la Protection Maternelle et Infantile de Seine-Saint-Denis, dans le service alors dirigé par le Dr P. Rosevègue. Voir T. Nathan, *L'influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob, 2001, p. 16, note.

Les enjeux étaient à la fois philosophiques, ontologiques et politiques : qu'en est-il d'une « science » du « psychisme humain » ?, de la notion de « sujet » et du rapport de la personne au collectif ? Quelle plasticité de l'identité peut-on supposer – ou non – qui rende possible à la fois des migrations qui ne mettent pas les personnes en souffrance et la rencontre d'un thérapeute avec un patient d'une autre culture que lui ? Comment accueillir l'autre et l'étranger ?

Il s'agissait également d'éclairer le type d'articulation entre disciplines que proposait l'ethnopsychiatrie. « Ethno-psychiatrie » : c'est bien d'une telle articulation que cette discipline semblait porteuse. Combiner les apports de l'anthropologie ou de la sociologie d'une part et de la psychologie ou de la psychopathologie d'autre part, voilà qui n'était pas non plus nouveau. De Sigmund Freud à Claude Lévi-Strauss, de Bronislaw Malinowski à Géza Róheim et à Georges Devereux, en passant par l'école culturaliste américaine dont les représentants les plus connus sont Ralph Linton et Abram Kardiner, Ruth Benedict et Margaret Mead, tous ont pointé la nécessité d'une collaboration et tenté de diverses manières de la mettre en œuvre. Où se situait l'ethnopsychiatrie dans ces différentes propositions ? S'agissait-il d'utiliser les données anthropologiques pour mieux comprendre les patients ? Si oui, comment ? S'agissait-il à l'inverse de mobiliser les concepts psychanalytiques ou psychopathologiques pour éclairer des croyances et des pratiques dont les enjeux et l'efficace peuvent paraître mystérieux ? Ou bien encore : les consultations mettaient-elles en pratique ce que j'avais pu lire de la méthode complémentariste définie par Devereux, qui consiste à mobiliser, de manière obligatoire mais non simultanée, donc successivement, un angle de vue culturel ou sociologique, puis une perspective psychanalytique ?

Pourtant, comme le dit Tobie Nathan : « 'Ethnopsychiatrie', le terme est ambigu »⁴. Il laisse en effet penser que l'ethnopsychiatrie est une articulation entre anthropologie et psychiatrie et que tout praticien de l'ethnopsychiatrie est un psychiatre, ce qui n'est pas le cas. Celui⁵ de qui Devereux disait tenir le terme était quant à lui psychiatre, mais tel n'est pas toujours le cas, et surtout tel n'est pas le biais par lequel on peut envisager l'ethnopsychiatrie. L'équipe qui organisa les premières consultations d'ethnopsychiatrie réunissait des praticiens – cliniciens, psychiatres et psychologues – d'orientation psychanalytique⁶.

⁴ T. Nathan, *À qui j'appartiens ? Écrits sur la psychothérapie, sur la guerre et sur la paix*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2007, p. 57.

⁵ En l'occurrence Louis Mars, psychiatre haïtien, *ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 31.

Par ailleurs, l'ethnopsychiatrie ne s'envisage pas à strictement parler comme une « discipline » constituée, mais plutôt comme une méthodologie, une pratique :

« Décrire finement le type de pathologies présentées par les migrants est un travail de psychiatre ou de psychopathologiste ; s'il arrive à l'ethnopsychiatrie d'y contribuer, sitôt qu'elle est parvenue à des propositions, la spécificité de son discours devient caduque et vient enrichir la connaissance psychiatrique. »⁷

D'ores et déjà, les choses se compliquaient... L'un des objectifs de ce travail sera d'explicitier cette position particulière de l'ethnopsychiatrie, qui fait qu'elle ne saurait être définie comme une articulation de deux disciplines déjà existantes que seraient l'anthropologie et la psychiatrie, la psychopathologie ou la psychanalyse. Du reste, le centre Georges Devereux a mené des recherches qui débordaient du cadre des questions de la migration⁸. Bien entendu, les rapports avec ces deux disciplines voisines sont constants, mais voici comment T. Nathan les définit en 2007 :

« Chacune des disciplines ne m'intéresse que parce qu'elle brise ma possibilité de me satisfaire de l'autre ; de m'y accomplir. »⁹

Un peu de la même manière, les dispositifs thérapeutiques d'autres mondes intéressent l'ethnopsychiatrie en ce qu'ils viennent briser les certitudes du chercheur.

Le lecteur peut déjà se faire une idée de ce que le projet, tel qu'il est présenté ci-dessus, s'est heurté sur le terrain à un certain nombre d'« obstacles », au premier rang desquels s'est trouvée cette difficulté que j'ai eue, inattendue, à ce qu'émerge progressivement ma¹⁰ position de philosophe en rapport avec ce que je rencontrais. Bien entendu, il y avait aussi – tout aussi curieusement, puisque sur ce terrain, je ne changeais pas de culture – les difficultés posées par une langue spécifique à l'ethnopsychiatrie, par des notions qui venaient du langage ordinaire mais portaient, à n'en pas douter, un tout autre sens, une signification plus dense, technique en un mot. Les notions d'« éléments-source » et d'« intime-collectif » sont celles qui engagent avec elles les enjeux les plus importants. C'est

⁷ T. Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2001, p. 107.

⁸ Comme par exemple le travail mené par J.-L. Swertvaegher avec les patients transsexuels, ou de N. Zadjé avec les enfants de survivants de la Shoah.

⁹ T. Nathan, *À qui j'appartiens ?*, op. cit., p. 60.

¹⁰ La question de la méthode adoptée, qui sera développée tout au long de cette recherche, se donnera notamment pour objectif de justifier l'emploi de la première personne, et d'en déterminer le sens.

à leur éclaircissement que sera consacrée une partie de ce travail. Cet usage particulier de la langue s'accompagnait d'un maniement spécifique des notions qui répugnait à leur définition. Jamais on ne me disait, par exemple : « les éléments-source, c'est », « un être, c'est » telle ou telle chose. Pourquoi ?

Cela devra s'éclaircir par la suite. Ce qui a constitué néanmoins la difficulté la plus prégnante et la plus durable parce qu'elle a engagé un long cheminement et avait trait, clairement, à mon identité de philosophe, a bien été d'entendre que la démarche épistémologique dont je parlais ne pouvait se faire *immédiatement*, c'est-à-dire sans la médiation d'un parcours aux nombreux méandres, qui passerait par la mise en risque de cette identité. Cette position me maintenait en effet en extériorité par rapport à l'objet. Pourtant, en un tout autre sens, elle peut être regagnée, dans le mouvement de parcours des médiations.

J'ai dit « obstacles », mais cela requiert que je formule quelques réserves. En effet, ces difficultés ne sont des « obstacles » qu'en égard au projet initial dans la mesure où celui-ci avait *nécessairement* le défaut de n'avoir pas constitué les conditions d'une « prise » sur son objet – prise *sur* l'objet qui se révélera être *aussi* une prise *par* l'objet. Mais ces difficultés ont été, d'un autre côté, ce qui a guidé mes choix méthodologiques et en fait, les seuls éléments sur lesquels m'appuyer pour suivre un trajet *avec* l'ethnopsychiatrie. Les difficultés liées à la langue par exemple, si elles étaient un « obstacle » à la compréhension immédiate de la logique qui présidait aux consultations, impliquèrent un apprentissage, une sorte d'imprégnation aussi, un parcours en fait, le parcours de transformations que ma pensée devait accomplir pour que ces notions se chargent d'un sens à partir de l'héritage qui était alors le mien. La question était alors : quel est le chemin que peuvent suivre ma pensée et ce dont elle hérite (ce qui est tout un, bien entendu), pour qu'elle puisse s'approprier ces mots et la pratique qu'ils portent ? Quelles transformations cela suppose-t-il ? Par ricochet, une seconde question surgit : qu'est-ce qui fait que, étant données les logiques en présence, les mots et la pratique ethnopsychiatriques ont quelque chose de déroutant ? Qu'est-ce qui, de l'une à l'autre, fait contraste et qui requiert que l'abord de l'une par l'autre ne soit nullement lisse et immédiat ?

Il s'agirait donc d'un parcours qui s'apparente à ce que le philosophe Étienne Souriau appelle un trajet, et plus précisément un « *trajet instauratif* »¹¹. Dans le cadre d'une réflexion

¹¹ En particulier dans sa communication faite devant la Société française de philosophie, « Du mode d'existence de l'œuvre à faire », dans *Bulletins de la Société française de Philosophie*, vol. XLVIII, 25 février

sur l'œuvre d'art que le philosophe souhaite néanmoins non limitée à ce domaine, il distingue le « trajet » et le « projet »¹² afin de donner du relief à ce qu'il y a d'imprévisibilité, d'« errabilité »¹³ dans une activité de création qui implique une « expérience du faire »¹⁴, une rencontre avec ce qui réclame d'être porté à l'existence tout autant que d'être inventé. Par contraste, le « projet » est forgé en fonction d'une finalité déterminée à l'avance. Il existe eu égard à un but que se fixe l'agent avant d'engager son travail – selon le modèle de création incarné par la figure du potier qui donne forme à une matière qui serait inerte, modèle que Souriau juge simplificateur. Dans cette perspective, le « projet » fait courir un risque au créateur, celui de « supprime[r] (...) parmi les données de la question toute expérience ressentie au cours du faire »¹⁵ et, ce faisant, de n'autoriser à considérer qu'« un même principe de vocation en exercice dans les démarches de l'agent instaurateur »¹⁶, annulant par là une double dimension de multiplicité et d'imprévisibilité.

Cette notion est intéressante parce qu'elle dit le caractère délicat et paradoxal d'une position, dans laquelle je me suis trouvée, qui tout à la fois se choisit et trouve peu à peu ce qu'il est intéressant qu'elle soit – qui ne peut se choisir qu'en suivant les traits esquissés par une expérience et en s'y soumettant. On peut dire en ce sens que cette position s'est trouvée « instaurée »¹⁷, comme dirait Souriau : elle n'a été ni fabriquée ou construite *ex nihilo*, ni déterminée sans reste (causée) par ce qu'aurait dicté le terrain ou la discipline de départ (en l'occurrence, la philosophie). En d'autres termes, il y a bien un choix méthodologique qui a été fait, au sens où d'autres manières de travailler auraient été possibles. Mais ce choix est aussi issu d'une certaine nécessité du parcours, des difficultés rencontrées, difficultés situées, c'est-à-dire relatives au moment de la rencontre et à la situation qui était alors celle de tous les acteurs de cette rencontre, y compris celle de l'auteure de ce travail. Il s'agit d'une sorte de choix nécessaire.

Ces « obstacles » – que je préfère donc appeler des aspérités et qui constituent en quelque sorte les anfractuosités qui ont fait que la rencontre avec ce terrain n'était ni lisse ni exempte de tension –, tiennent essentiellement à une caractéristique de l'ethnopsychiatrie, qui

1956, Paris, Librairie Armand Colin, 1956, et réédité dans Étienne Souriau, *Les différents modes d'existence*, texte présenté par I. Stengers et B. Latour, Paris, PUF, collection « MétaphysiqueS », 2009.

¹² *Ibid.*, p. 12.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 1.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 10.

¹⁷ L'œuvre, tout autant que l'existence, impliquent, pour Souriau, « un faire, une action instauratrice », laquelle consiste à porter à une existence plus pleine ce qui le réclame, tout en ayant à l'inventer, *ibid.*, p. 5.

réside dans ce fait que celle-ci fait partie de ce qu'I. Stengers appelle des « pratique[s] expérimentales qui f[ont] primer la production d'existence, la production d'êtres nouveaux, sur la production de savoir. »¹⁸

L'idée « des êtres » et son usage en ethnopsychiatrie suppose de longues explicitations. Je me contenterai pour l'instant de me risquer à me considérer comme l'un de ces « êtres nouveaux »¹⁹, au sens où, face à cette pratique clinique, je me suis trouvée dans une situation où il m'était impossible de chercher à connaître sans en passer par l'expérience d'une transformation. Il m'était impossible d'« apprendre quelque chose de nouveau »²⁰ sur²¹ ce terrain sans me laisser transformer par lui. Par conséquent, la description de l'objet ne peut passer que par une description de ce que cette rencontre *fait* au chercheur – par une description des transformations par lesquelles il passe. On m'accordera sans peine que selon une méthodologie scientifique classique, faisant crédit à l'objectivité et à la neutralité du chercheur, cela est très loin d'aller de soi et peut même avoir des allures de catastrophe²², puisque cela équivaldrait, pour le chercheur, à l'abandon de cette objectivité et, pour la science, à la perte de sa dimension explicative.

Autrement dit, cette notion de « trajet » concentre déjà en elle les deux principaux partis-pris méthodologiques qui sont les miens et qui prêtent à objection. Le fait même de parler de « trajet », dans sa distinction du « projet », présuppose ces options, à savoir : le choix nécessaire de me laisser transformer par mon objet et sa conséquence, qui est que ma méthodologie s'inscrira en analogie avec celle de l'ethnopsychiatrie et que je m'autoriserai à mobiliser des concepts ethnopsychiatriques dans mes développements – non pas comme des

¹⁸ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2006, p. 142.

¹⁹ Le sens que je donne ici à l'expression demande ici justification, y compris du point de vue de l'ethnopsychiatrie. Les « êtres », en ethnopsychiatrie, ne sont pas des « personnes ». Je parle d'un « être nouveau » au sens où ce n'est pas un « moi » privé qui importe ici, mais le mouvement de transformation, et au sens où, dans ce mouvement, c'est ce « moi » non pas en tant que sujet atomique et personnel qui compte, mais en tant que dépositaire ou héritier de ce que le philosophe V. Descombes appelle, on le verra plus loin, un « *legs* dont [il] a à répondre » (V. Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, collection « Critique », 1996, note 27, p. 283), en l'occurrence quand il est mis dans une situation de rencontre avec l'ethnopsychiatrie et les mondes qu'elle convoque.

²⁰ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, op. cit., p. 77.

²¹ La préposition *n'a ici que* son sens de localisation spatiale – et ne signifie pas « à propos de » – parce que le trajet a précisément consisté à « apprendre quelque chose de nouveau » également sur autre chose que l'ethnopsychiatrie à elle seule, comme la suite de ce travail tentera de le montrer.

²² Dans la mesure où cette position s'accompagne en plus de cette décision d'accorder plein crédit à ce que l'acteur dit lui-même de son activité. Ce serait, nous dit Lévi-Strauss, « engager la sociologie sur une voie dangereuse qui serait même sa perte si, faisant un pas de plus [que Mauss], on réduisait la réalité sociale à la conception que l'homme, même sauvage, s'en fait (...) L'ethnographie se dissoudrait dans une phénoménologie verbeuse », « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, collection « Quadrige », 11^e éd., 2004, p. XLVI.

illustrations ou des notions dont il s'agira d'exposer ou d'expliciter le contenu, mais bel et bien comme des instruments pour penser. Aucune de ces deux prises de position ne va de soi.

Par la première en effet, je retrouve les deux écueils les plus honnis de toute méthodologie qui se respecte : celui du subjectivisme – donc du psychologisme – et celui du relativisme, lié au premier par une logique que la philosophie n'a eu de cesse de souligner, depuis la fameuse critique platonicienne de « l'homme mesure de toutes choses » protagonéen²³. Par la seconde, je déplace le positionnement traditionnel du philosophe intéressé à sortir de sa discipline – la philosophie n'y tient plus la place de science des autres sciences qui la positionne en quelque sorte « en surplomb » – et je m'autorise à utiliser des concepts qui ne proviennent pas de la philosophie mais bien de l'ethnopsychiatrie sans pour autant « être ethnopsychiatre ». Or, on pourrait tout à fait, à cet égard, m'objecter que je malmène trop par là les territorialités disciplinaires, que j'opère une sorte de mélange des genres dont rien ne garantit qu'il soit opportun. Il reviendra à la description de ce trajet qui fera l'objet du texte ici proposé au lecteur de montrer de quoi est fait ce qui ressemble à un tel mélange des genres.

C'est que les questions qui ont été rencontrées – dans un dispositif thérapeutique visant la métamorphose, pouvait-il en être autrement ? – n'ont pas seulement concerné une discipline et ses concepts, mais surtout une identité, en l'occurrence mon identité de philosophe. Je reprendrais à cet égard la formule d'une ethnologue qui m'accompagnera tout au long du chemin, J. Favret-Saada, et pour qui cette question a éminemment importé : « moi-même, je ne savais pas trop si je l'étais encore » – ethnologue. Philosophe ? Étais-je encore philosophe ? Ou alors étais-je de temps en temps philosophe, de temps en temps ethnographe, de temps en temps psychologue ? Ou encore en partie philosophe, en partie ethnographe, en partie psychologue ? Ou une philosophe en train de se familiariser avec des préoccupations d'ethnographe, de thérapeute ? Sans doute rien de tout cela. Dès lors la question est plutôt : que signifie : « je *suis* philosophe » ? Question éminemment classique en philosophie, dite de la « copule ». Que signifie « être » dans « je *suis* philosophe », « je *suis* ethnologue » ? Question d'une identité personnelle qui refuse d'être morcelée et partagée en facettes, mais qui – bien au contraire – ne rechigne pas à être complexifiée et nourrie de multiples éléments. Étrange écho avec les trajets complexes que vivent les migrants – trajet sans doute moins effrayant qu'était le mien, mais trajet entre des mondes tout de même, entre des logiques de pensée, des manières de faire, trajet qui mettait en risque une « identité ».

²³

Platon, *Théétète*, Paris, Les Belles Lettres, 1993 (1^e éd. 1926).

Dès lors la question était peut-être là : saisir, dans cette expérimentation, ce que la pratique ethnopsychiatrique venait mettre en risque de cette identité – peut-être la notion d'« identité » elle-même –, de cet héritage que je devais encore confirmer. Que la confirmation puisse venir de la mise en risque, c'est ce que l'ethnopsychiatrie m'a appris – en un parcours bien plus chaotique que ce qu'il peut paraître dans cette brève introduction, et dont la suite de cet écrit a vocation à être le témoin. En d'autres termes, entrer dans la pratique ethnopsychiatrique et en comprendre le fonctionnement, c'était, *d'un même mouvement*, apprendre à s'intéresser à elle en tant qu'elle venait « briser ma possibilité de me satisfaire de l'autre »²⁴, en l'occurrence de la philosophie. D'une manière apparemment paradoxale, c'est cela qui permettait d'être philosophe entièrement et non « un peu » philosophe, « un peu » ethnographe, « un peu » psychologue. Cette recherche ne sera donc pas interdisciplinaire, mais peut-être pluridisciplinaire, « pluridisciplinaire en creux »²⁵ comme le propose T. Nathan pour l'ethnopsychiatrie.

En a progressivement émergé une hypothèse, celle d'un régime de pensée, spécifique à la pratique clinique, qui a vocation à transformer – les personnes et les situations –, et qui entrerait en contraste avec ce que l'on considère être une des visées de la philosophie, à savoir des propositions universelles ou, à défaut, un niveau général de pensée qui ordonnerait ou rendrait intelligible le divers de ce qu'Aristote appelait le lieu « sublunaire ». Pour décrire ce régime, je mobiliserai la conceptualisation que propose I. Stengers d'une manière générique de pratiquer la pensée²⁶.

C'est que la spécificité de ce régime de pensée m'est apparue comme une condition *sine qua non* de l'instauration d'un plan de pensée propre à la pratique clinique, que j'appellerai un plan de consistance clinique²⁷, qui pose les conditions de possibilité d'une pensée opérante, et pour lequel la situation dite « interculturelle » ou de passage entre les mondes comme on dirait plutôt en ethnopsychiatrie, au sein du dispositif particulier qu'elle met en œuvre et eu égard à son maniement spécifique, apparaît à cet égard comme une situation privilégiée. L'instauration de ce plan dans les consultations et la description de cette instauration est essentielle aux éclaircissements que requiert la pratique ethnopsychiatrique,

²⁴ T. Nathan, *À qui j'appartiens ?*, op. cit., p. 60.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ En particulier dans *La Vierge et le neutrino*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2006.

²⁷ « Plan » qui doit naturellement sa formulation à la pensée deleuzienne des « plans » – de référence, d'immanence ou de composition –, présentée dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991 / 2005, mais qui s'en distinguera.

parce que c'est à partir de ce plan, à ce qu'il m'a progressivement semblé, qu'il apparaît que les questions qu'il est habituel de poser à l'ethnopsychiatrie – du type : « adoptez-vous une position 'culturaliste' » ?, « croyez-vous dans les 'êtres' que pratiquent les populations que vous rencontrez ? », « comment articulez-vous les cultures pour communiquer avec vos patients ? » – portent à faux. Encore faut-il montrer pourquoi et proposer, pour les notions philosophiques qui faisaient mon « bagage », mon héritage, comme par exemple les notions d'« identité », de « culture », de « relation », d'« intention », de « communication » et de « compréhension », le sens générique qu'elles pourraient avoir.

C'est ce passage qu'il est ici question de décrire, moyennant la restitution du trajet qui a été le mien, et qui va d'une position *nécessairement* extérieure à l'objet à une position qui s'est construite pour comprendre la méthodologie ethnopsychiatrique comme « *penser avec* ». Cela implique de montrer qu'une description, par le chercheur, des transformations qu'il a expérimentées, est possible sans qu'il s'agisse pour autant d'une sorte de compte rendu psychodynamique d'une intériorité privée qui n'importerait à personne d'autre qu'à ce chercheur lui-même, qui serait exclusivement subjectif et conduirait à une position relativiste. À cet égard, il s'agira de montrer ce qui, dans la rencontre avec l'ethnopsychiatrie, a rendu cette démarche non seulement possible, mais nécessaire – non au sens d'une nécessité logique, mais au sens d'une condition *sine qua non* de la recherche –, étant donnée une idée, celle-ci préalable²⁸ – que le chercheur se fait de son travail. C'est parallèlement que se justifiera le fait que c'est ce retour sur mon trajet entre disciplines qui a été la condition de possibilité de la compréhension, par analogie, de la méthodologie ethnopsychiatrique, et du trajet qui peut être celui des migrants.

La première section de cette recherche sera consacrée plus particulièrement aux questions de l'abord du « terrain » (premier chapitre), au type de rapport qui peut s'instaurer,

²⁸ En un sens qui s'approche de ce que Kant décrit quand il raconte la manière dont un système naît dans la pensée d'un philosophe : « Il est fâcheux que ce soit seulement après avoir passé bien du temps, guidés par une idée cachée en nous, à rassembler rhapsodiquement (...) maintes connaissances s'y rapportant, et même après les avoir pendant longtemps composées techniquement, que nous sommes enfin à même de voir l'idée sous un meilleur jour et de concevoir architectoniquement le plan d'un tout selon les fins de la raison. On dirait que les systèmes se forment, comme les vers, par génération équivoque : ils naissent de la simple conjonction de concepts assemblés ; d'abord tronqués, ils se complètent avec le temps ; et pourtant, leur ensemble avait son schème, à titre de germe originaire, dans la raison qui ne fait que se développer », *Critique de la raison pure*, (1781 et 1787), Paris, Gallimard, collection « Folio essais », 1980, « Architectonique de la raison pure », A 835-B 863.

Ma perspective est évidemment toutefois différente : il n'est pas question pour moi de chercher à fabriquer un « système », et je ne considère pas comme « fâcheux » qu'un tel système ne se présente pas « tout fait » à la raison souveraine. Mais cette description signale bien à mes yeux cette expérience qui consiste à « découvrir », après le trajet, après les transformations, quelque chose qui a guidé les recherches *en même temps* que celles-ci se soumettaient à une expérimentation.

dans les sciences humaines ici concernées, entre le chercheur et son objet (deuxième chapitre), ainsi qu'à la notion d'« identité personnelle » (troisième chapitre). Celle-ci sera envisagée de deux manières : d'une part en tant qu'elle est ce qui est mis en jeu dans la rencontre, d'autre part dans le rapport de l'individualité au collectif.

La seconde section abordera plus directement la description de la pratique ethnopsychiatrique elle-même et de ce qu'elle implique pour les thérapeutes et co-thérapeutes, ainsi que l'explicitation de ce que requiert l'obligation d'instaurer un plan de consistance clinique. Il s'agira de montrer en quel sens et pourquoi cette pratique ne demande pas aux thérapeutes de partager les croyances de leurs patients (premier chapitre), mais de s'engager dans une double dynamique de « désarticulation » et de « filtration » qui est la condition de possibilité de cette instauration (deuxième chapitre).

Section I :

**Transformation et sciences humaines : du général au générique,
identités et appartenances**

Chapitre 1 : Philosophe-ethnographie ?

Il importe, dans un premier temps, de rendre sensible la situation qui a été mon point de départ et ce qu'elle pouvait avoir de déroutant. Le titre de ce chapitre ne signifie pas que, en arrivant au centre Georges Devereux, je me sentais dans la position d'un ethnographe en rapport à un « terrain ». Ce positionnement aurait été bien incongru. Il ne s'agissait en effet pour moi ni de rencontrer un lieu exotique, ni d'avoir affaire à ce qu'en anthropologie on appelle parfois des « indigènes ». Je restais bien dans ma culture, dans ma langue. On peut dire en ce sens que je m'étais donné pour objet un terrain où j'allais rencontrer ce que le sociologue Louis Dumont appelle des « gens proches de moi »²⁹ du point de vue de la culture partagée. J'allais rencontrer une « discipline »³⁰ autre que la philosophie, une pratique thérapeutique et ses praticiens.

Ce titre signifie plutôt qu'après coup, et dans le souci de décrire le parcours qui a été le mien et la position qui s'en est dégagée, je m'efforce de comparer celle-ci à d'autres, dont on peut *a priori* penser qu'elles s'en rapprochent, pour identifier ce qui y est apparenté et ce qui s'en distingue ou s'y présente autrement. Si j'entreprends ici cette comparaison, c'est parce que je me suis trouvée à cette place que décrit Dumont en résumant ces « diverses formules par lesquelles on a exprimé la situation ou fonction de l'anthropologue : (...) l'anthropologue doit « traduire » une mentalité dans une autre ; il s'identifie à l'observé tout en demeurant observateur ; il lui faut voir les choses à la fois du dehors et du dedans, etc. »³¹.

Pour autant, ce que décrit ici Dumont comme « situation ou fonction de l'anthropologue » a constitué pour moi plutôt un ensemble de difficultés qu'une réponse à la question de savoir comment « essayer de se trouver là »³² : peut-on « traduire » une mentalité dans une autre ? Qu'est-ce que cela signifie et implique ? Par ailleurs, est-il si évident pour une personne de « s'identifier » à une autre, originaire d'une autre culture qu'elle, tout en demeurant néanmoins un « observateur », c'est-à-dire un chercheur objectif et neutre ? Ces exigences sont-elles tout simplement tenables pour la personne de l'anthropologue ?

²⁹ Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 235

³⁰ Je n'entre pas pour l'instant dans la question de savoir si l'ethnopsychiatrie a le statut d'une « discipline » ou si elle est avant tout une méthodologie. Les ethnopsychiatres revendiquent souvent ce second statut.

³¹ Dumont, *Essais sur l'individualisme*, op. cit., p. 220.

³² Pour reprendre une formule d'une ethnographe qui me suivra sur le chemin, J. Favret-Saada, dans *Désorcelier*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2009, p. 147.

C'est cet ensemble de difficultés qu'il m'importe de déployer, dans la mesure où ce que j'ai rencontré sur le terrain de l'ethnopsychiatrie m'a mise dans l'impossibilité de tenir cette position et m'a amenée à m'interroger sur la manière dont le problème était posé.

1.1. Une tension qui traverse les sciences humaines

Ces formules, incontestablement, soulignent une tension qui traverse les champs de l'anthropologie et de la sociologie. Pointer cette tension n'a rien de très original, ni de très nouveau. C'est pourquoi je n'en ferai qu'une présentation succincte, qui ne saurait avoir, dans le cadre de cette recherche, l'ambition d'entrer dans la complexité des doctrines ici esquissées, mais simplement de dessiner à grands traits une polarité qui n'en est pas moins insistante. Bien entendu, c'est du point de vue qui intéresse mon objet que je présenterai celle-ci, c'est-à-dire du point de vue des rapports que peuvent entretenir l'anthropologie, la psychologie, la psychopathologie et les pratiques psychothérapeutiques. D'un tel point de vue, la tension dont il s'agit organise le problème autour d'une polarité principale : celle du « dedans » et du « dehors », assimilée à celle qui disjoint un « intérieur » et un « extérieur ». « Dedans » du sujet ou de la psychologie, « intérieur » de l'individu et de ses représentations, éventuellement du texte rédigé par le chercheur ; « dehors » de la société, du collectif, « extérieur » du terrain, de l'objet étudié, « extratextualité »³³.

C'est ainsi que, dans un ouvrage introductif à la « description ethnographique »³⁴, F.Laplantine peint une activité ethnographique qui vise une « extériorité » dont la destination semble être l'objectivité de la connaissance. Selon l'auteur en effet, la « spécificité de la description ethnographique » est assurée par quatre qualités principales :

« Le texte ethnographique, contrairement au texte littéraire, privilégie (...) résolument l'extratextualité » ; « la description ethnographique concerne les phénomènes sociaux » ; elle « inscrit le regard dans un contexte et une histoire » ; enfin, « contrairement à la description littéraire qui peut suggérer plus que désigner (...), la description ethnographique est à la fois directe dans son expression, et médiatisée par tout ce qui permet d'y accéder (cartographie, photographie, enregistrements, sans compter les croquis, les plans, les schémas, les carrés, les rectangles, les triangles, les cercles, les

³³ Je reprends ce terme à F. Laplantine, *La description ethnographique*, Paris, Armand Colin, 2^e éd., 2005, p. 49.
³⁴ *Ibid.*

rayons) et par toutes les représentations habituelles des relations de parenté que tout ethnologue trace dans ses cahiers. »³⁵

La première qualité est explicitée comme suit :

« Les ethnologues sont des hommes et des femmes pour lesquels le monde extérieur existe. »

C'est toute la différence, précise l'auteur, « qui sépare le *Dieu d'eau* de Griaule et *l'Afrique fantôme* de Leiris » :

« Les deux ethnologues, ensemble sur le même terrain, effectuent les mêmes observations. Mais alors que Griaule concentre son regard et son écoute sur les Dogons, alors qu'il s'efface lui-même, laissant la parole au sage Ogotemmêli, Leiris, lui, s'interroge sur son rapport personnel à l'Occident colonisateur et quitte ainsi progressivement le champ de l'ethnologie pour celui de la littérature. »

Ou encore, s'agissant cette fois de la deuxième qualité, F. Laplantine cite Malinowski :

« Comme sociologue, nous ne nous intéressons pas à ce que X...et Y... peuvent éprouver en tant qu'individus selon les hasards de leur expérience personnelle – nous nous intéressons seulement à ce qu'ils sentent et pensent en tant que membres d'une communauté donnée. »³⁶

Enfin, s'agissant des troisième et quatrième qualités, l'auteur explicite la nécessaire contextualisation de la description ethnographique comme un effort du chercheur pour « se départir du regard occidental ou occidentalisant »³⁷, et la méfiance à l'égard de l'écriture littéraire comme une attention à éviter « les chemins obliques de la métaphore » qui engageraient « le lecteur dans les voies de l'implicite et de l'allusif »³⁸.

En résumé, un texte ethnographique devrait être le plus « extérieur » possible, c'est-à-dire le moins personnel possible, ce qui prend ici plusieurs sens : la subjectivité du chercheur, au sens de son individualité, doit « s'effacer » ; sa culture d'origine (en ethnopsychiatrie, on dirait son « monde », j'expliquerai plus loin cette distinction) doit également être placée dans l'ombre. Enfin, son texte lui-même ne doit recourir à l'usage d'aucun implicite – les

³⁵ *Ibid.*, p. 49-50.

³⁶ Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Tel/Gallimard, 1993, p. 79-80. Cité par F. Laplantine dans *La description ethnographique*, *op. cit.*, p. 49.

³⁷ F. Laplantine, *La description ethnographique*, *op. cit.*, p. 49-50.

³⁸ *Ibid.*, p. 50.

médiations qui lui sont autorisées sont de l'ordre des « chaînes de traduction » dont B. Latour décrit en détail la fabrication par les chercheurs de sciences dites « dures »³⁹.

Mon propos n'est pas ici de trancher la question et de décider s'il doit, oui ou non, en être ainsi de la description ethnographique. Je souhaite simplement pointer que ce champ de recherches est souvent partagé entre un « dedans » et un « dehors », et que la visée est le plus souvent celle d'une « extériorité » par laquelle on pense remplir les critères d'objectivité et de neutralité, et dont le pendant est une figure de l'ethnographe dépouillé de sa subjectivité et de son « monde ».

Ainsi posée, la polarité dont il s'agit en recouvre donc une autre : celle qui sépare « objectivité » et « subjectivité ». En ce sens, il semble entendu que le « dedans » sera réservé, sinon à la littérature dans le cadre des oppositions que choisit F. Laplantine, en tout cas plutôt à la psychologie qui, malgré ses spécialisations multiples qui se développent dans le sens d'une psychologie dite « expérimentale », a pour objet cet ensemble réputé fuyant et instable, sans cesse mené çà et là par les fluctuations de la « sensibilité », des « émotions », des « affects », des « passions ». Et il semble également entendu que le « dehors » du social, de la culture – cet ensemble qui serait objectivable – sera l'apanage de l'anthropologie et de la sociologie.

Dans ce cadre, les sciences qui étudieront ce « dedans » et ce « dehors » seront d'autant plus rigoureuses que ces « objets » seront mieux séparés. Par conséquent, d'autant mieux l'étude sociologique sera purifiée du recours à des concepts psychologiques, d'autant plus assuré sera son savoir. Et dans ce cadre sont déjà posés les problèmes du rapport de l'anthropologie à la psychologie, de la relation d'un anthropologue à son terrain ou d'un thérapeute à un patient, et de celle que ceux-ci envisagent d'établir dans un contexte où ils sont amenés à rencontrer le « culturellement autre ».

À l'arrière-plan de cette tension, on devine la célèbre distinction initiée par le philosophe Wilhelm Dilthey entre l'expliquer <Erklären> et le comprendre <Verstehen>, le premier mode d'intelligibilité étant réputé être le propre des « sciences de la nature » <Naturwissenschaften>, le second signant la particularité des « sciences de l'esprit » <Geisteswissenschaften> ou « sciences humaines ». Telle qu'elle est classiquement posée,

³⁹ En particulier dans le premier chapitre de *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, Paris, Éditions La Découverte, 2^e éd., 2007. J'aurai l'occasion de revenir sur ce texte (cf. *infra*, section I, ch. 2, 2.3.3.2 : Réversibilité).

cette dichotomie définit l'« explication » comme établissant un rapport causal entre les phénomènes à expliquer, quand la « compréhension » requiert l'adoption d'une perspective interprétative, parce qu'il s'agit alors de phénomènes qui touchent à cet « objet » très particulier qu'est la conscience humaine :

« Les sciences humaines se distinguent en premier lieu des sciences de la nature en ce que ces dernières ont pour objet des faits qui se présentent de l'extérieur de la conscience, en tant que phénomène donné isolément, alors que les objets des sciences humaines sont donnés *originaliter* de l'intérieur comme un *continuum* ou un *nexus* réel et vivant. »⁴⁰

Dans cette perspective, il y aurait les sciences dites « dures », qui étudieraient un objet suffisamment « extérieur » pour que leurs chercheurs puissent demeurer « objectifs » dans la production d'une explication, et les sciences humaines, dites « souples », qui quant à elles, pour diverses raisons⁴¹, ne pourraient avoir pour objectif d'« expliquer » leurs phénomènes, mais devraient les « interpréter ».

À partir de là, plusieurs pistes s'offrent à ces disciplines, qui se partagent, pour présenter les choses schématiquement, entre une recherche de l'objectivité « malgré tout » – dans laquelle s'inscrit le type d'ethnographie que décrit F. Laplantine –, une tentative d'objectivation rigoureuse du domaine des sciences humaines et une investigation, à vocation inverse, du matériel « subjectif » qui appartient inévitablement au même domaine. C'est la question de ce que V. Descombes appelle, dans son investigation de philosophie de l'esprit⁴², la « querelle des deux sciences »⁴³, qui semble imposer de prendre parti pour un « monisme » ou un « dualisme » méthodologiques. Dans le premier cas, les sciences de la nature et les sciences de l'esprit auraient vocation à n'avoir qu'une seule et même méthodologie, celle des sciences de la nature ; dans le second, les méthodes devraient diverger.

Il n'est pas question ici de traiter cette question dans toute son étendue, mais de souligner ce qui, de cette querelle et des tensions qu'elle met en lumière, peut donner une idée

⁴⁰ Dilthey, *Le monde de l'esprit*, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1926, p. 320.

⁴¹ Comme par exemple la nature de l'observé qui est la même que celle de l'observateur, ou ce fait que celui-ci ne peut pas ne pas « perturber », comme disait Georges Devereux, l'observé. Cette question de la « perturbation » fait l'objet de l'ouvrage le plus célèbre de Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, 1980 pour la traduction française. J'aurai l'occasion de m'y arrêter longuement.

⁴² V. Descombes, *Les disputes de l'esprit*, publié en deux volumes : *La denrée mentale*, Paris, Les Éditions de Minuit, collection « Critique », 1995 ; et *Les institutions du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, collection « Critique », 1996.

⁴³ V. Descombes, *La denrée mentale*, *op. cit.*, p. 48.

de la spécificité de la pratique ethnopsychiatrique ainsi que des choix méthodologiques que j'ai fait *du fait de* cette rencontre aussi bien que *pour* qu'il y ait rencontre.

1.1.1. Expliquer et comprendre, la « querelle des deux sciences »

Sur le plan de cette recherche d'objectivité, on sait la fécondité du projet durkheimien de constitution d'un « objet » à part entière pour la science sociologique qu'il entendait fonder en écrivant les *Règles pour la méthode sociologique*⁴⁴, dont *le Suicide*⁴⁵ fournit l'application exemplaire.

1.1.1.1. « Monisme méthodologique », la recherche de l'objectivité

L'un des objectifs était bien à cet égard de « dépsychologiser » l'objet, ou plus exactement de le « désintérioriser », puisqu'il arrive à Durkheim de prendre modèle, à cet égard, sur une psychologie devenue scientifique :

« En définitive, la réforme qu'il s'agit d'introduire en sociologie est de tout point identique à celle qui a transformé la psychologie dans ces trente dernières années. De même que Comte et Spenser déclarent que les faits sociaux sont des faits de nature, sans cependant les traiter comme des choses, les différentes écoles empiriques avaient, depuis longtemps, reconnu le caractère naturel des phénomènes psychologiques tout en continuant à leur appliquer une méthode purement idéologique. En effet, les empiristes, non moins que leurs adversaires, procédaient exclusivement par introspection. (...) Aussi ni Locke, ni Condillac n'ont-ils considéré les phénomènes psychiques objectivement. (...) C'est pourquoi, quoique, à de certains égards, ils aient préparé l'avènement de la psychologie scientifique, celle-ci n'a vraiment pris naissance que beaucoup plus tard, quand on fut enfin parvenu à cette conception que les états de conscience peuvent et doivent être considérés du dehors, et non du point de vue de la conscience qui les éprouve. (...) C'est ce même progrès qui reste à faire à la sociologie. Il faut qu'elle passe du stade subjectif, qu'elle n'a encore guère dépassé, à la phase objective. »⁴⁶

C'est pourquoi il était crucial de séparer soigneusement le « fait social » authentique de ses « répercussions individuelles » :

⁴⁴ Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 15^e éd., 1963.

⁴⁵ Durkheim, *Le suicide*, Paris, PUF, 4^e éd., 1960.

⁴⁶ Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. 29-30.

« Le fait social est distinct de ses répercussions individuelles. D'ailleurs, alors même que [cette dissociation] n'est pas immédiatement donnée à l'observation, on peut souvent la réaliser à l'aide de certains artifices de méthode ; il est même indispensable de procéder à cette opération, si l'on veut dégager le fait social de tout alliage pour l'observer à l'état de pureté. Ainsi, il y a certains courants d'opinions qui nous poussent, avec une intensité inégale, suivant les temps et les pays, l'un au mariage, par exemple, un autre au suicide ou à une natalité plus ou moins forte, etc. Ce sont évidemment des faits sociaux. Au premier abord, ils semblent inséparables des formes qu'ils prennent dans les cas particuliers. Mais la statistique nous fournit le moyen de les isoler. »⁴⁷

Mon objectif n'est pas ici d'évaluer les réussites auxquelles ce programme a pu donner lieu, mais de pointer les difficultés qui peuvent s'ensuivre, en particulier quand le chercheur se trouve sur son terrain. À cet égard, la séparation prônée par Durkheim se retrouve dans cette formule de Malinowski, citée plus haut :

« Comme sociologue, nous ne nous intéressons pas à ce que X...et Y... peuvent éprouver en tant qu'individus selon les hasards de leur expérience personnelle – nous nous intéressons seulement à ce qu'ils sentent et pensent en tant que membres d'une communauté donnée. »⁴⁸

Toute la question est alors de savoir comment l'anthropologue va opérer un partage, sans disposer de données suffisamment nombreuses pour donner lieu à l'utilisation de l'outil statistique, entre ce que les individus ressentent « selon les hasards de leur expérience personnelle », sous-entendu intérieure et privée, et ce qu'ils « sentent et pensent en tant que membres d'une communauté donnée ».

L'interrogation est d'autant plus problématique qu'elle se pose à l'anthropologue lui-même : quelle garantie a-t-il qu'il saura faire le départ entre ce qui est de l'ordre de son « expérience personnelle » sur le terrain, de ce qu'il ressent selon les hasards de ses rencontres, qui demeurera privé, et ce qui est de l'ordre de ce qu'il pourra transmettre, rendre public, restituer à ses pairs comme étant objet de science ?

On le voit, la tension dont il s'agit se manifeste en un point bien déterminé : celui de la jonction entre ce que l'on a coutume de distinguer, à savoir entre le collectif, le social et culturel d'une part et l'individuel, le personnel et le psychique de l'autre. Pour reprendre la formulation de V. Descombes, la difficulté se situe à l'endroit où l'on est contraint de considérer que l'anthropologie n'est pas seulement une étude des institutions humaines, mais

⁴⁷ Ibid., p. 9.

⁴⁸ Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Tel/Gallimard, 1993, p. 79-80. Cité par F. Laplantine dans *La description ethnographique*, op. cit., p. 49.

également – et peut-être prioritairement –, une étude de l'esprit. En cela, l'objectif de l'École française de sociologie était bien de prendre en compte cette complexité, en tenant les deux versants de la tension :

« Le grand principe durkheimien et maussien était plutôt qu'on ne pouvait séparer l'étude des idées de l'étude des institutions, ni non plus l'étude des institutions de celle des idées. »⁴⁹

Or la difficulté est insistante. C'est à une résistance du même ordre que fait manifestement allusion Dumont quand il expose les principes de sa méthode de « comparaison radicale » :

« Plus on met l'accent, au-delà de la seule organisation sociale, sur les faits de conscience, les idées et les valeurs, ce que Durkheim appelait les « représentations collectives », plus on cherche à faire une anthropologie « compréhensive », et plus il est difficile de comparer des sociétés différentes. »⁵⁰

Souhaitant simplement souligner la tension, je ne m'arrête pas davantage sur la sociologie durkheimienne en tant que telle. Elle m'est utile à rendre sensible cette idée que, en tant que pratique clinique à vocation thérapeutique, l'ethnopsychiatrie ne peut pas ignorer l'esprit, et ne peut pas l'aborder par le biais d'une tentative d'objectivation comparable à celle de Durkheim. Toute la question est alors de savoir ce que l'on entend par « esprit » : a-t-on affaire ici à quelque chose de personnel ou d'impersonnel, de collectif, d'intérieur ou d'extérieur, ni l'un ni l'autre, ou encore les deux ?

On pourrait par conséquent supposer que la perspective ethnopsychiatrique, parce qu'elle est celle d'une démarche thérapeutique, est prioritairement celle de l'interprétation. Quelles sont les difficultés, bien connues pour la plupart, soulevées dans ce cadre ?

1.1.1.2. « Dualisme méthodologique » : interpréter

Si l'on valide, sous la forme présentée plus haut, la distinction proposée par Dilthey, l'autre piste qui s'ouvre aux sciences humaines est celle de l'interprétation. Dans ce cas se poserait à ces disciplines la difficulté de ce que la philosophie a pris l'habitude de désigner

⁴⁹ V. Descombes, *La denrée mentale*, op. cit., p. 73.

⁵⁰ Dumont, *Essais sur l'individualisme*, op. cit., p. 17.

par la formule de « cercle herméneutique » et qui pose le problème de la place de l'interprétant eu égard à ce qu'il interprète. Il va de soi que l'interprétant ne peut pas sortir du point de vue d'où il interprète et que son interprétation est par conséquent tributaire de la théorie qui guide l'interprétation. La conséquence en est que l'« objet » est par là déformé, « perturbé »⁵¹ aurait dit Devereux.

Dans ce cadre, tout se passe comme si le chercheur était placé dans une situation aux exigences contradictoires. D'un côté, il devrait restituer ce qu'il observe « fidèlement », il devrait dire ce qu'il en est *vraiment* de ce qu'il observe ou expérimente. D'un autre côté, sa démarche devrait différer de cette restitution dès lors qu'il se donnerait pour objectif d'expliquer ou d'interpréter le phénomène auquel il a affaire. Une science ne saurait en effet, dit-on, se contenter d'une simple description alors « rhapsodique »⁵² des faits, d'une collection de phénomènes simplement répertoriés.

C'est un problème que formule J. Galinier dans un article sur la notion d'« archaïque ». Dans un passage significatif, l'auteur met en rapport cette notion, qu'il cherche à réactiver en anthropologie, avec celle de rituel :

« Le rituel serait la façon [d'] encadrer [la] présence [de l'archaïque], de la visualiser en quelque sorte, et de l'expulser ensuite. »⁵³

Suit une nuance qu'il est intéressant d'interroger :

« Si l'on oublie cette *dimension exégétique*, on ne voit guère comment fournir une *explication convaincante* de l'action rituelle, sauf comme *réitération assertorique* de la formule 'nous le faisons parce que c'est ainsi que le faisaient nos ancêtres et c'est ainsi qu'ils nous l'ont appris'. »⁵⁴

⁵¹ La question de la « perturbation » de l'observé par l'observateur est l'une des préoccupations majeure de l'ouvrage le plus connu de Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, 1980 pour la traduction française. J'aurai l'occasion d'y revenir à plusieurs reprises.

⁵² Selon la fameuse formule kantienne. Le philosophe doit se donner pour objectif d'ordonner les connaissances en système, faute de quoi celles-ci ne constitueraient pas une science mais un répertoire rhapsodique de faits. C'est l'observation que fait le philosophe, notamment à propos des catégories aristotéliciennes qui ne forment qu'une « rhapsodie » et dont il entend pour cela se détacher, *Prolégomènes à toute métaphysique qui pourra se présenter comme science* (1783), Paris, Vrin, 1993.

⁵³ J. Galinier, « L'« archaïque ». Un nouveau concept pour l'anthropologie ? », dans *Anthropologie et psychanalyse. Regards croisés*, sous la direction P. Bidou, J. Galinier, B. Juillerat, *Cahiers de L'Homme*, n°37, p. 197.

⁵⁴ *Ibid.*, c'est moi qui souligne.

Il y aurait donc une nécessité de l'exégèse, de l'interprétation, de la démarche herméneutique. Sans elles, il serait impossible de fournir une « explication convaincante » des manières de vivre et de penser de l'autre humain. La question qui se pose est alors une question de limite, du type : jusqu'où est-il légitime de mener l'interprétation ? Quand devient-elle déformation ? Peut-elle être autre chose qu'une déformation ?

Du point de vue du chercheur, il semblerait que l'alternative soit la suivante : ou bien, dans le but de comprendre, il interprète mais prend alors le risque de déformer son objet de telle sorte que sa production n'est plus qu'une trahison de cet objet, ou bien il choisit de limiter son discours à une description, mais alors il prend le risque de « se laisser mystifier par l'indigène »⁵⁵ et de ne rien expliquer du tout, en s'engageant finalement dans les mêmes propositions assertoriques que celles que formulent les populations qu'il étudie – voire dans des propositions tautologiques du type : « ils font comme cela...parce qu'ils font comme cela ». Alors effectivement, le risque est grand pour la sociologie de se limiter, comme dit Lévi-Strauss, à être une « phénoménologie verbeuse »⁵⁶.

Le problème semblerait donc se poser dans les termes d'un « trop » d'interprétation ou d'explication, ou d'un « pas assez ». Ce « trop » d'interprétation signifierait une transposition trop immédiate de la logique d'un monde dans celle d'un autre, à partir d'une logique dont le choix est *nécessairement* contingent. Il ressortirait à la formation du chercheur, à ce qui lui a été transmis, à son histoire, à la théorie qui importe pour lui. Autrement dit, la difficulté viendrait de ce que le choix de la logique interprétative est *personnel*. « Pas assez », si l'on considère que le parti pris inverse de se limiter à « décrire », qui pourrait être pris, cantonnerait la démarche de recherche à la quête d'un *tel quel* à la fois vain (il ne nous apprend rien de nouveau) et illusoire (il est, de fait, impossible à réaliser).

C'est dans ces termes que paraissent souvent se formuler les diverses critiques formulées à l'égard des recherches anthropologiques. C'est de cette manière que V.Descombes formule une partie de sa critique du structuralisme lévi-straussien⁵⁷. C'est ainsi

⁵⁵ Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. XXXVIII.

⁵⁶ *Ibid.*, p. XLVI.

⁵⁷ Par exemple dans *Les institutions du sens*, *op. cit.*, p. 250 : « Si la description que fait Mauss ne satisfait pas Lévi-Strauss, c'est que ce dernier, en réalité, voudrait dépasser la simple description pour arriver à une explication. Mauss ne cherche pas à donner autre chose qu'une description : c'est pourquoi il part de ce que les acteurs du don ou du potlatch disent et pensent au sujet des transactions en question. Autrement dit, Mauss estime que sa tâche est terminée lorsqu'il a réussi à expliciter la règle que les indigènes suivent et à nous la rendre intelligible. »

que l'on pourrait caractériser ce que les ethnopsychiatries appellent « traduction » et qui peut se définir, en première approximation, comme une modalité de passage d'une langue à l'autre, d'un monde à un autre, qui ne permet pas que les logiques de ce monde soient transmises dans un autre – cette impossibilité allant parfois jusqu'au traumatisme. La suite de ce travail devra notamment chercher à savoir si cette formulation du problème est suffisamment précise pour expliciter ce que l'on entend par « traduction » dans la pratique ethnopsychiatrique.

Mais il me faut encore, pour l'instant, proposer une situation tout à fait initiale et provisoire de la pratique ethnopsychiatrique dans le paysage qui vient d'être rapidement dépeint. L'option de l'objectivation n'est pas envisageable, je l'ai déjà dit. Qu'en est-il de l'option de l'interprétation ?

1.1.2. Quelle nécessité ?

À cet égard, on peut s'étonner que la position des ethnopsychiatres soit, s'agissant d'interprétation, d'une certaine méfiance. Voici comment T. Nathan formule les choses :

« Dès lors que l'on adopte une position interprétative, et *même si l'on éprouve de l'intérêt pour ces techniques*, le simple fait de les interpréter fait disparaître leur caractère nécessaire : comment précisément fabriquer les fétiches, comment leur parler, les interroger, comment les entretenir, les 'nourrir', etc. C'est dans les manières de faire qu'apparaît le caractère nécessaire d'une technique. »⁵⁸

On a souvent fait le reproche à la position interprétative, dans un cadre interculturel, d'être ethnocentrée et de disqualifier aisément le matériau qu'elle interprète, ou à tout le moins de le déformer. À cet égard, on pourrait penser qu'« éprouver de l'intérêt pour ces techniques » pourrait être un premier pas pour garder le chercheur ou le thérapeute des excès de l'interprétation. Aux yeux de T. Nathan, cela est néanmoins insuffisant. « Même si l'on éprouve de l'intérêt pour ces techniques », c'est-à-dire même si l'on est disposé à les prendre au sérieux, quelque chose, dans le geste interprétatif, vient y faire obstacle.

Qu'est-ce à dire ? L'ethnopsychiatre prônerait-il ici cette sorte de *tel quel* dont on souligne régulièrement qu'il est à la fois vain et illusoire ? Certes pas, si l'on en croit ce que

⁵⁸ T. Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2001, p. 117, note 2.

j'ai annoncé jusqu'ici, à savoir un chemin avec une pratique qui fait des transformations et des métamorphoses le cœur de son entreprise.

S'agirait-il alors d'une position de type sceptique, qui proposerait quelque chose comme : « pratiquez, et vous croirez » ? Sans doute pas non plus, dès lors que la constitution d'une relation thérapeutique implique une mise en jeu de soi qui répugne à la duplicité.

De fait l'ethnopsychiatrie, dans sa pratique, nous contraint à trouver un moyen de sortir de l'alternative ainsi posée : soit il y a une interprétation qui permettrait de comprendre ; soit la répétition de l'action rituelle est la simple manifestation d'un conformisme exempt de pensée, effet du poids de la tradition ou de l'habitude : « nous le faisons parce que cela a toujours été ainsi ». La question devient vraiment problématique quand un patient en arrive à dire : ma sœur est morte, mon frère se laisse capturer par les substances, j'ai failli mourir, toute ma famille est atteinte *parce que* nous n'avons pas fait ce qu'il fallait – ce à quoi nous étions et sommes toujours obligés. Certes, il est possible ici de soutenir que ce qui est ainsi formulé est l'interprétation du patient, qui n'est pas expert en thérapie. Mais le problème est que la reprise, en consultation, de ces éléments de transmission, de ces « choses à faire », et leur éventuelle mise en acte, permettent le plus souvent un réaménagement de la situation et son apaisement. Il est donc impossible d'évacuer sans plus cette position.

De quel type de « nécessité » s'agit-il alors, aussi bien pour le thérapeute que pour ces patients, puisqu'il ne saurait s'agir de la nécessité qui accompagne l'objectivité au sens qui a été décrit plus haut (nécessité du déterminisme causal), ni de celle d'un automatisme reproduisant toujours les mêmes gestes, les mêmes paroles « parce qu'il en est ainsi » (nécessité de la pure tautologie) ? Sans doute cela a à voir avec ce que Souriau appelle l'« expérience du faire ». Quelque chose s'y passe, qui transforme, à la fois et tout ensemble, l'action et l'agent, qui n'est pas prévisible à l'avance, qui ne dépend pas que du « sujet » humain, mais qui ne s'en présente pas moins comme « nécessaire », c'est-à-dire comme ne laissant plus de choix à ce « sujet ». Il « sait », en quelque sorte, qu'il doit procéder ainsi.

C'est que l'ethnopsychiatrie vise avant tout, en tant que pratique, l'intervention. Sa perspective n'est que secondairement explicative ou interprétative. Pour autant, cette « intervention » ne présuppose pas qu'un principe de causalité soit à l'œuvre dans les situations qu'elle rencontre, qui ferait que, à tous coups, les mêmes éléments produiraient les

mêmes effets, ou que les patients migrants seraient « déterminés » à se trouver mal en arrivant dans un pays d'accueil.

Pour cet ensemble de raisons, parce que l'ethnopsychiatrie ne peut pas procéder en objectivant le matériau anthropologique auquel elle a éventuellement affaire, parce qu'elle est semble-t-il au cœur de la tension décrite jusqu'ici, je poursuivrai ce développement en m'appuyant sur la pensée de Lévi-Strauss. Son célèbre texte d'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss »⁵⁹ présente en effet le double intérêt de proposer une résolution de la tension en articulant anthropologie et psychologie, et de synthétiser un ensemble de difficultés qui se présente à l'ethnologue sur son terrain. La solution qu'il y présente offre un contrepoint à la position que j'ai choisie et qu'il m'a été nécessaire d'adopter au centre Georges Devereux, ainsi qu'à la pratique ethnopsychiatrique elle-même.

1. 2. La question de l'appréhension du « terrain »

Dans ce texte, Lévi-Strauss procède à un commentaire de la notion maussienne de « fait social total », et souligne le point déterminant :

« Que le fait social soit total ne signifie pas seulement que *tout ce qui est observé fait partie de l'observation* ; mais aussi, et surtout, que dans une science où l'observateur est de même nature que son objet, *l'observateur est lui-même une partie de son observation.* »⁶⁰

Il ne s'agit pas ici, précise l'anthropologue, de compter au nombre des spécificités des sciences humaines ce fait que l'observateur « perturberait » l'observé – cela concerne aussi bien les sciences exactes. Il s'agit de souligner une *communauté de nature* entre l'observé et l'observateur, en l'occurrence leur nature de « sujets » – et plus précisément, de sujet *et* d'objet. Lévi-Strauss n'en dit pas plus, pour l'instant, sur ce qu'il entend par « sujet », mais il est possible de l'entendre comme cet être auquel la philosophie attribue de diverses manières les deux attributs de « conscience » et de « libre arbitre » – un être auquel la conscience offre des possibilités de « réflexion » et de « choix ». Or c'est précisément cette nature particulière qui intéresse le sociologue. Par conséquent, la « dichotomie facile et efficace »⁶¹, que les

⁵⁹ Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, souligné par l'auteur.

⁶⁰ *Ibid.*, p. XXVII.

⁶¹ *Ibid.*, p. XXVIII.

« sciences physiques et naturelles » peuvent se permettre de mobiliser entre sujet et objet, entre les « qualités premières » de ce dernier – que l’on cherchera à expliquer – et ses « qualités secondes » – qu’on laissera dans l’ombre – n’est plus aussi intéressante en sociologie, et le sociologue doit se l’interdire.

C’est dire que le sociologue et l’anthropologue ne peuvent ignorer les conceptions et les questionnements du psychologue⁶². En prenant ce parti, ce sont les questions du rapport de l’anthropologue à son terrain et de l’anthropologie à la psychologie qui se posent autrement. Il n’est apparemment plus possible d’évacuer la psychologie du champ de l’étude anthropologique, plus possible de « purifier » l’objet de la sociologie de ces variables encombrantes que sont les « passions » humaines.

C’est dans ce même texte que Lévi-Strauss pose les bases de la méthode structurale qui permettra à ses yeux d’articuler les deux branches qui font tension.

1.2.1. Difficultés de l’exigence d’une double appréhension simultanée

Par « double appréhension simultanée », j’entends ce type d’activité ou de comportement de l’anthropologue sur son terrain, qui devrait lui permettre tout à la fois de faire une expérience personnelle (« subjective », dit Lévi-Strauss) de ce qu’il vit – il ferait alors la même expérience que l’« indigène » –, et de savoir ensuite restituer à ses pairs, sous une forme objectivée, ce qu’il a appris sur son terrain. Lévi-Strauss rassemble de manière synthétique un ensemble de difficultés que rencontre l’anthropologue sur son terrain – et qui se sont posées à moi. Il poursuit ce faisant son explicitation de la méthode maussienne :

« Pour comprendre convenablement un fait social, il faut l’appréhender *totalement*, c’est-à-dire du dehors comme une chose dont fait cependant partie intégrante l’appréhension subjective (consciente et inconsciente) que nous en prendrions si, inéluctablement hommes, nous vivions le fait comme indigène au lieu de l’observer comme ethnographe. Le problème est de savoir comment il est possible de réaliser cette ambition, qui ne consiste pas seulement à appréhender un objet, simultanément, du dehors et du dedans, mais qui demande bien davantage : car il faut que l’appréhension interne (celle de l’indigène, ou tout au moins celle de l’observateur revivant l’expérience indigène) soit *transposée* dans

⁶² Cette conclusion n’est certes pas la seule que l’on peut tirer. Dans *La denrée mentale*, V. Descombes distingue cette conception, qu’il appelle « mentaliste », d’une autre manière d’intégrer la question de l’esprit dans les sciences humaines, qui a sa préférence et qu’il qualifie d’« intentionaliste ». Cette seconde proposition sera étudiée plus bas (cf. *infra*, section II, chapitre 2, 2.1.2. Contrainte à la fabrication). Voir *La denrée mentale*, Paris, Les Éditions de Minuit, collection « Critique », 1995, p. 86

les termes de l'expérimentation externe, fournissant les éléments d'un ensemble qui, pour être valide, doit se présenter de façon systématique et ordonnée. »⁶³

La tension est ici patente. La « double appréhension » qui est exigée du chercheur se présente comme contradictoire. En effet, « appréhender [un fait social] totalement », cela signifie d'abord l'appréhender « du dehors comme une chose ». Le lecteur ne peut manquer de voir ici une référence au texte du fondateur de l'École sociologique française : « considérer les faits sociaux comme des choses », c'est-à-dire comme des réalités à part entière dotées de propriétés empiriques identifiables et soumises à un déterminisme qui rend repérables des lois. Un phénomène social est observable de l'extérieur, pour peu que le chercheur se dote d'indicateurs objectifs, l'outil statistique en étant la meilleure illustration. Lévi-Strauss ne prétend pas en effet annuler le travail des durkheimiens, mais le considère comme un « état provisoire et fugitif du développement de [la] science »⁶⁴ sociologique.

C'est qu'il y manque tout un volet de la recherche que le sociologue ne peut pas ignorer et qui ne peut se déployer que si le chercheur complète la première forme d'appréhension par une seconde : le versant que Lévi-Strauss présente comme « interne »⁶⁵, « subjectif »⁶⁶. Ce volet, aux yeux de l'anthropologue, est bel et bien manquant et ne constitue pas seulement le résultat d'une abstraction légitime à laquelle aurait procédé le chercheur à des fins de simplification et de généralisation, parce qu'il est « partie intégrante » du phénomène social comme « chose ». Si « extérieur » que soit au chercheur le fait auquel il assiste ou participe, celui-ci en fait aussi une expérience subjective. Au même titre que l'« indigène », l'ethnographe « vit », qu'il le veuille ou non, ce qui se passe.

« Le problème », poursuit Lévi-Strauss, « est de savoir comment il est possible de réaliser cette ambition ». Cela équivaut en effet, selon ses propres termes, à résoudre une « insurmontable antinomie »⁶⁷. Ce texte dense est en effet porteur d'une multiplicité de difficultés auxquelles se trouve confronté le chercheur, et dont certaines, pour ce qui a été du moins mon expérience de « philosophe-ethnographe » au centre Georges Devereux, me semblent passées sous silence.

⁶³ Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p. XXVIII. Je souligne le terme : « transposer ».

⁶⁴ *Ibid.*, p. XXVIII

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. XXIX.

1.2.1.1. Une « insurmontable antinomie »

La première a déjà été mentionnée. Elle consiste à « appréhender un objet, simultanément, du dehors et du dedans »⁶⁸, autrement dit *à la fois comme* ethnographe et *comme* « indigène ». Le texte naturellement ne pose pas les choses de manière aussi brutale, et Lévi-Strauss émet une réserve concernant cette « appréhension interne ». À défaut d'être « celle de l'indigène », cette appréhension peut être « tout au moins celle de l'observateur revivant l'expérience indigène »⁶⁹. Mais là réside tout le problème : de fait, l'ethnographe *n'est pas* « indigène » et s'il peut avoir du phénomène une « appréhension interne », il fait cette expérience *en tant qu'il est lui*, en tant qu'il est, lui aussi, un « moi » porteur d'une histoire complexe, individuelle et collective, psychique et sociale, impliquant son expérience du monde, des corps et de son corps – et étrangère justement à celle de l'indigène.

Par conséquent se pose une difficulté massive, un « risque tragique »⁷⁰ dit Lévi-Strauss, qui consiste en ce malentendu fâcheux que « l'appréhension à laquelle [l'ethnographe] est parvenu ne présente avec celle de l'indigène aucun point commun, en dehors de sa subjectivité même »⁷¹. En effet, si les cultures sont des systèmes « incommensurables »⁷² et s'il est clair que l'ethnographe ne peut pas cesser d'être lui sur son terrain – porteur entre autres de sa culture –, il y a de grandes chances pour que le malentendu soit complet, et que jamais l'expérience de l'ethnographe n'ait quoi que ce soit à voir avec celle de l'« indigène ». Une issue aurait pu être trouvée dans cette capacité à « se mettre à la place d'autrui », qualité empathique du sujet⁷³, qui suppose que la même expérience puisse être traversée par deux individus et suscite donc une compréhension de l'un par l'autre. Pour Lévi-Strauss néanmoins, cette solution est exclue, « les subjectivités étant, par hypothèse, incomparables et incommunicables »⁷⁴.

⁶⁸ *Ibid.*, p. XXVIII.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, p. XXX.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, p. XIX.

⁷³ Qui n'est pas non plus, toutefois, il est important de le préciser rapidement, celle que choisit l'ethnopsychiatrie, ou alors en un sens bien particulier qui fait signe vers l'opération de « désarticulation » qui sera décrite en détail plus loin (cf. *infra*, section II, ch. 2 : « Penser avec » : passages et désarticulations).

⁷⁴ *Ibid.*, p. XXX.

1.2.1.2. Transposition

La seconde difficulté ferait presque passer la première pour minime. Elle consiste dans cette obligation pour le chercheur de « transposer [l’appréhension interne (celle de l’indigène, ou à tout le moins celle de l’ethnographe revivant l’expérience indigène)] dans les termes de l’appréhension externe, fournissant certains éléments d’un ensemble qui, pour être valide, doit se présenter de façon systématique et coordonnée »⁷⁵. Ici transparaissent les exigences posées au chercheur par son monde de départ, concrètement : son université, son laboratoire, ses pairs. Quelle difficulté cette « transposition » peut-elle poser ? Apparemment simple, cette difficulté est au moins triple.

Elle pose d’abord un problème de langue et de cadre théorique. Sur son terrain, dans la plupart des cas, l’ethnographe a eu à apprendre une langue, ou à perfectionner l’usage qu’il en avait. Pour cela, il a pu s’appuyer sur l’expérience qu’il a faite du monde où l’on parle cette langue. Mais il doit d’une part restituer cela à des lecteurs qui n’auront pas disposé de cette expérience, et d’autre part le restituer non pas dans les mots du langage ordinaire, mais dans ceux du langage de sa discipline, qui implique l’ensemble théorique porté par ce langage – et dont l’exigence de systématité fait partie.

Par ailleurs, formulée de cette manière, cette difficulté relance le présupposé d’un partage possible entre ce que l’ethnographe vit *en tant qu’il* est « lui », en tant que personne, et ce qu’il vit *en tant qu’ethnographe*. Il s’agit de restituer une « appréhension interne » en « appréhension externe »⁷⁶, mais de telle sorte que ce qui est restitué réponde aux exigences de ce que l’on attend de cette « appréhension externe ». Or, on en attend ce qui fait la caractéristique d’une « science » : objectivité, neutralité, universalité, systématité. En d’autres termes, on attend qu’une expérience subjective, éminemment subjective, donc singulière et relative au chercheur *en tant que personne*, réponde à des exigences qui sont *rigoureusement inverses*.

Cela pose la question de ce que les ethnopsychiatres appellent « traduction », opération à laquelle ils donnent un sens bien spécifique, et sur laquelle je reviendrai longuement. Je peux néanmoins aborder rapidement ici la difficulté. Ne risque-t-on pas par là

⁷⁵ *Ibid.*, p. XXVIII.

⁷⁶ *Ibid.*

d'ignorer ou de lisser ce que S. de Pury appelle, avec le mathématicien René Thom, des « plis » ?

« Les singularités apparaissent lorsqu'on soumet en quelque sorte l'espace à une contrainte. La manche de ma veste, si je la comprime, je fais apparaître des plis. [...] J'énonce en réalité un théorème abstrait – lorsqu'un espace est soumis à une contrainte, c'est-à-dire lorsqu'on le projette sur quelque chose de plus petit que sa dimension, il accepte la contrainte, sauf en un certain nombre de points où il concentre, si l'on peut dire, toute son individualité première et c'est dans la présence de ces singularités que se fait la résistance. Le concept de singularité, c'est le moyen de subsumer en un point toute une structure globale. »⁷⁷

Dans ce passage du texte, la linguiste cherche à expliciter ce qui fait la particularité de la pratique de la médiation ethnoclinique concernant les langues. En se concentrant sur les malentendus possibles ou effectifs, sur les points où la traduction est problématique, sur ces « plis », « [le traducteur-médiateur] fait surgir le système, la langue », parce qu'en eux « se concentre la structure linguistique lorsqu'elle refuse de se soumettre à la structure d'une autre langue »⁷⁸.

Je reprends ici cette image pour expliciter ce qui me semble être la conséquence inévitable d'une exigence double aux ambitions inverses. Le chercheur, s'il doit à la fois conserver une certaine intégrité à son identité, et une certaine cohérence à sa recherche, ne sera-t-il pas contraint d'amputer cette dernière de tout ce qui fait « pli » ? Il cherchera alors à « purifier » son expérience des éléments qui ne répondraient pas aux exigences – ce qui reconduit en fait la tension que j'ai brièvement déployée au début. Il y aurait, dans la connaissance anthropologique un versant « objectif », potentiellement scientifique et en ce sens « publiable », transmissible aux pairs, et un versant « subjectif », destiné à demeurer privé parce que réputé non partageable ou singulier et donc non scientifique. En d'autres termes, le chercheur devrait distinguer, au sein de son expérience, ce qu'il a expérimenté sur un plan qu'il qualifierait de « privé », de ce qu'il a expérimenté « *comme* ethnographe ».

Mais ce n'est pas tout. Outre la remarquable plasticité identitaire et les capacités de métamorphose hors du commun que cela demande à la personne de l'anthropologue, cette situation requiert aussi, présentée de cette manière, qu'il sache distinguer, pour ainsi dire au

⁷⁷ Thom, *Prédire n'est pas expliquer*, Paris, Flammarion, collection « Champs », 1993, p. 23, cité par S. de Pury dans *Comment on dit dans ta langue ? Pratiques ethnopsychiatriques*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le seuil, 2005, p. 55.

⁷⁸ S. de Pury, *Comment on dit dans ta langue ? Pratiques ethnopsychiatriques*, op. cit., p. 55.

sein de l'« appréhension interne », entre ce qui ressortit à cette appréhension en tant qu'il est *telle* personne, et ce qui ressortit à celle-ci en tant qu'il *fait comme* s'il était indigène, puisque l'on n'est pas sûr que les deux se recouvrent – ce qui est la raison du « risque tragique »⁷⁹. Bien entendu, rien n'interdit *en droit* que cela soit possible, puisque c'est, à tout le moins, pensable. Mais, outre que cela s'apparente à ce qu'on appelle en psychopathologie un clivage, c'est un présupposé massif qui mérite d'être souligné dans la mesure où rien ne garantit non plus que cela soit effectivement praticable.

Lévi-Strauss n'ignore certes pas cette dimension et mentionne « cette entreprise d'identification »⁸⁰ qui est celle du travail de l'ethnographe. Or dans ce texte et eu égard aux tâtonnements et aux difficultés auxquels la rencontre avec mon terrain m'ont confrontée, cette « entreprise » et sa difficulté semblent peser bien léger aux yeux de l'auteur. On ne peut pourtant pas faire reproche à l'anthropologue d'avoir lui aussi, très certainement, traversé ces difficultés. Loin d'être mises en avant, elles sont pourtant presque passées sous silence et c'est ce point qui, à mes yeux, fait ici problème et recèle peut-être un mouvement de « traduction » au sens que les ethnopsychiatres donnent à ce terme.

C'est que ces difficultés ressortissent en fait à ce que l'anthropologue propose comme solution : le présupposé d'un inconscient où l'« objectif » et le « subjectif » s'indifférencient, ce « terrain » où « l'opposition entre moi et autrui [peut être surmontée], qui est aussi celui où l'objectif et le subjectif se rencontrent, nous voulons dire l'inconscient »⁸¹. Ce présupposé permet en cela d'indifférencier la position du chercheur en tant que personne de sa position en tant qu'il *fait comme* s'il était indigène – et entre l'appréhension de l'indigène et celle de l'ethnographe.

Or cette solution paraît, à plusieurs égards, problématique – et ce, je dois le souligner, du point de vue d'une chercheuse qui a fait un certain parcours avec l'ethnopsychiatrie. Cette chercheuse en effet aura d'une part expérimenté quant à elle qu'une telle appréhension simultanée lui a été impossible et elle doit s'interroger sur les raisons qui peuvent y donner sens : est-ce le fait d'une simple incapacité personnelle – elle n'a pas réussi là où d'autres l'auraient fait ? Est-ce le fait de la nature de l'objet ? Est-ce dû à la manière dont l'hypothèse elle-même est formulée ?

⁷⁹ Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, dans *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. XXX.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

Cette chercheuse aura par ailleurs expérimenté une situation de rencontre entre mondes où la présupposition de Lévi-Strauss est problématique à la fois d'un point de vue épistémologique et éthique. Elle pose ces deux questions : dans quelle mesure et de quelle manière cette hypothèse permet-elle d'« apprendre quelque chose de nouveau »⁸², et sur quel objet ? Dans quel rapport place-t-elle la chercheuse vis-à-vis de son objet et ce rapport est-il constitué de telle sorte que la chercheuse puisse « bien traiter »⁸³ son objet ? J'y reviendrai.

On le voit, cela ouvre des questions directement épistémologiques. Tout cela signifierait-il que ce que l'anthropologue expérimente *en tant que* personne – quand il n'est pas ethnographe, mais cesse-t-il aussi jamais de l'être ? – n'a eu aucune incidence sur la manière dont il a traversé ce qu'il a expérimenté, sur la manière dont il a recueilli ses données, sur le type d'échange qu'il a pu avoir avec la population ? On retrouve le problème de la déformation.

Par ailleurs, est-ce à dire que cette expérience dite « subjective » ne nous apprendrait « rien de nouveau », aussi bien sur la population étudiée que sur le monde du chercheur lui-même ? Pourtant, il va de soi que le chercheur n'aura pas à faire état d'un parcours personnel, strictement personnel. Mais que peut-on qualifier de « strictement personnel » ? Où posera-t-on la limite ? Cette difficulté, Lévi-Strauss ne la pose pas et en fait ne peut pas la formuler, puisque la méthodologie qu'il propose consiste, précisément, comme je voudrais le montrer maintenant, à évacuer le versant « subjectif » de l'appréhension.

1.2.2. Conséquence pour l'articulation de l'anthropologie avec la psychologie

Si le chercheur doit procéder à une double appréhension simultanée, externe et interne, c'est pour la raison suivante :

« Il est bien vrai qu'en un sens, tout phénomène psychologique est un phénomène sociologique, que le mental s'identifie au social. Mais, dans un autre sens, tout se renverse : la preuve du social, elle, ne peut être que mentale ; autrement dit, nous ne pouvons jamais être sûrs d'avoir atteint

⁸² I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, op. cit., p. 77.

⁸³ *Ibid.*, p. 135 et sqq.

le sens et la fonction d'une institution, si nous ne sommes pas en mesure de revivre son incidence sur une conscience individuelle. »⁸⁴

« En un sens », « le mental s'identifie au social », en ce qu'un individu est effectivement le dépositaire d'éléments de transmission qui ne sont pas de son fait, mais le dépassent et sont de l'ordre du social. Mais pour être sûr qu'un fait social est bien réel, encore faut-il s'assurer qu'il a une existence concrète, et ce mode d'existence concret ne peut se trouver que dans l'individu.

La conséquence méthodologique est claire :

« Tout interprétation doit faire coïncider l'objectivité de l'analyse historique ou comparative avec la subjectivité de l'expérience vécue. »⁸⁵

Lévi-Strauss propose donc de penser le rapport entre anthropologie et psychologie sur le mode de la coïncidence. On retrouve l'idée que l'appréhension d'un fait social, si l'on entend celui-ci comme « fait social total », doit être double et simultanée : externe et interne.

Pourtant, les deux « identifications » ne se recouvrent pas, sans quoi l'une ou l'autre des deux disciplines concernées n'existerait simplement pas. Si « le mental *s'identifiait* au social », alors en quoi aurions-nous besoin de la psychologie ? Le mental ne pourrait-il trouver son explication nécessaire et suffisante dans le social – dans ce que Lévi-Strauss présente comme des « objectivations » du mental ? « Dans un autre sens, tout se renverse »⁸⁶, poursuit Lévi-Strauss. En ce sens, inverse, le social s'identifierait au mental et tout se passerait comme si l'on pouvait retrouver, dans l'individu, les faits sociaux. Mais alors, dans cette perspective, quel besoin aurions-nous de la sociologie et de son analyse objective ? Si l'accès au social est possible dans l'individu, puisque c'est la seule « preuve »⁸⁷ dont nous disposons, pourquoi persister dans l'idéal d'une appréhension externe et objective ?

Il n'en va manifestement pas ainsi et un écart persiste entre sociologie et psychologie au niveau précis qui posait problème à Durkheim : celui des « manifestations individuelles du

⁸⁴ Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p.XXVI.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

fait social » – lequel est censé ne pas intéresser le sociologue. Lévi-Strauss en est bien conscient, qui n’attribue nullement une position symétrique aux deux disciplines :

« Cette *complémentarité* entre psychisme individuel et structure sociale fonde la fertile collaboration réclamée par Mauss, qui s’est réalisée entre ethnologie et psychologie ; mais cette collaboration ne restera valable que si la première discipline continue à revendiquer, pour la description et l’analyse objective des coutumes et des institutions, une place que l’approfondissement de leurs incidences subjectives peut consolider, sans parvenir jamais à la faire passer au second plan. »⁸⁸

Y a-t-il bien, dès lors, « coïncidence » entre les deux disciplines ? Dans ces lignes, la « complémentarité » entre ethnologie et psychologie – qui relaye au niveau disciplinaire la complémentarité entre « psychisme individuel » et « structure sociale » – ne sera « valable » que tant qu’elle restera dissymétrique, que tant que l’ethnologie saura maintenir la priorité à « la description et à l’analyse objective ». La psychologie sera là, au mieux, pour servir d’étayage ou de confirmation aux hypothèses de l’ethnologie. Il est à tout le moins paradoxal que le niveau de réalité et la discipline y afférant, seuls susceptibles de fournir la « preuve » des hypothèses du chercheur ethnologue, soient ainsi relégués au « second plan ».

Cela est « paradoxal » certes, mais non pas contradictoire si l’on se place dans la perspective de Lévi-Strauss et de sa solution au double problème du rapport de l’ethnologue à son terrain, et de la psychologie à l’ethnologie. J’en viens donc à l’exposition de cette « solution ».

Elle repose sur trois éléments principaux : une « capacité du sujet », la nature de l’inconscient, une analogie entre ethnologie et psychanalyse. Ces trois éléments convergent vers une même idée, celle de l’indifférenciation entre sujet et objet au niveau inconscient, censée rendre possible de surmonter l’antinomie entre appréhension externe et appréhension interne, et résoudre du même coup la question de l’articulation entre ethnologie et psychologie :

« L’observation sociologique, condamnée, semble-t-il, par l’insurmontable antinomie que nous avons dégagée au paragraphe précédent, *s’en tire* grâce à la capacité du sujet de s’objectiver indéfiniment, c’est-à-dire (sans parvenir jamais à s’abolir comme sujet) de projeter au dehors des fractions toujours décroissantes de soi. »⁸⁹

⁸⁸ *Ibid.*, p. XXIII, souligné par l’auteur.

⁸⁹ *Ibid.*, p. XXIX, souligné par l’auteur.

L'ethnographie offre en effet le moyen au sujet ethnographe d'observer comme objet, de l'extérieur, une variété indéfinie d'institutions, de coutumes, de manières de faire, au lieu de les « arracher douloureusement de lui ». Tout se passe comme si le sujet disposait toujours déjà, *en lui*, mais *inconsciemment*, de l'ensemble de ces possibles que réalisent les différentes sociétés humaines, ou à l'intérieur d'une même société, les différents groupes qui la composent. Toutes peuvent être considérées comme des objectivations de la subjectivité humaine. Tout sujet pourrait donc, à partir de lui-même, projeter, imaginer ces formes de vie autres, qu'il trouverait toutes prêtes dans la diversité des sociétés. Simplement, ce serait beaucoup plus douloureux et beaucoup plus laborieux. Il y a donc un lieu où appréhension interne et appréhension externe s'indifférencient : le terrain de l'inconscient.

C'est ici qu'intervient l'analogie entre ethnologie et psychanalyse, pour expliciter cette indifférenciation, au niveau de l'inconscient entre sujet et objet :

« D'une part, en effet, les lois de l'activité inconsciente sont toujours en dehors de l'appréhension subjective (nous pouvons en prendre conscience, mais comme objet) ; et de l'autre, pourtant, ce sont elles qui déterminent les modalités de cette appréhension. »⁹⁰

Autrement dit, de même que l'ethnologue a une appréhension externe de son terrain – il l'observe comme objet, et de manière objective –, de même c'est *comme objet* que le sujet peut prendre conscience de son activité inconsciente. Le sujet a donc, de cette activité, une appréhension externe, objective. Pourtant, cette appréhension elle-même est déterminée dans ses modalités par les lois de l'activité inconsciente – autrement dit l'appréhension subjective fait « partie intégrante » de cet objet, non seulement au titre de condition de possibilité, mais aussi au titre de principe déterminant.

Mais cela revient à dire également que cette activité *ne* peut être appréhendée *que comme objet* et que par conséquent, il ne peut pas y avoir de véritable appréhension subjective : il n'y a qu'un processus de subjectivation ultérieur :

« Ainsi, l'appréhension (*qui ne peut être qu'objective*) des formes inconscientes de l'activité de l'esprit conduit tout de même à la subjectivation ; puisqu'en définitive c'est une opération de même type qui, dans la psychanalyse, permet de reconquérir à nous-mêmes notre moi le plus étranger, et, dans l'enquête ethnologique, nous fait accéder au plus étranger des autrui comme à un autre nous. Dans les

⁹⁰

Ibid., p. XXX.

deux cas, c'est le même problème qui se pose, celui d'une communication cherchée, tantôt entre un *moi* subjectif et un *moi* objectivant, tantôt entre un *moi* objectif et une *autre* subjectivité. »⁹¹

L'analogie se pose entre les deux formes les plus classiques de l'étranger : l'autre qui réside dans cette activité inconsciente, lieu de ce que Freud appelait l'« inquiétante étrangeté »⁹², de « notre moi le plus étranger » ; l'autre qui appartient à une autre culture, et qui apparaît à l'ethnographe « *comme* un autre lui », comme une des autres objectivations possibles de son soi. La psychanalyse fonctionne en ramenant à soi (le « moi subjectif ») ce même moi, mais passé par une opération d'objectivation (moi objectivé par un « moi objectivant »). L'ethnologie fonctionne en ramenant au moi du chercheur (un moi « objectif », nécessairement objectif) une autre subjectivité, celle de l'indigène.

Dans les deux cas, donc, l'appréhension est *nécessairement objective* :

« Dans les deux cas aussi, la recherche la plus rigoureusement positive des itinéraires inconscients de cette rencontre, tracés une fois pour toutes dans la structure innée de l'esprit humain et dans l'histoire particulière et irréversible des individus ou des groupes, est la condition du succès. »⁹³

Par là se justifie donc que l'entreprise psychologique occupe, par rapport à celle de l'ethnologue, un rang second, un rang d'étagère – son objet, l'inconscient, apparemment éminemment subjectif, n'est en fait accessible, par le sujet lui-même, que comme objet.

Il semble pourtant que les termes d'« objet » et de « sujet », d'« objectif » et de « subjectif » aient subi, au cours de cette démonstration, quelque torsion. Ce n'est pas en effet parce que le sujet ne peut s'appréhender lui-même qu'en devenant son propre « objet », que l'appréhension qui en est faite est, *ipso facto*, « objective » au sens des exigences fixées par les pairs, représentants de la scientificité. C'est pourtant cela qu'il faut supposer si l'on veut comprendre quelque chose à l'analogie proposée par Lévi-Strauss. En quoi sinon le fait que le sujet ne puisse s'appréhender que comme objet changerait-il quelque chose à l'affaire du point de vue de la scientificité de la production de connaissance ? On semble glisser ici d'un sens précis et très déterminé du mot « objectif » au sens large et indéterminé que prend le terme d'« objet » quand il signifie simplement un « ce à propos de quoi » tel ou tel énoncé est tenu.

⁹¹ *Ibid.*, p. XXXI. C'est moi qui souligne la parenthèse.

⁹² Freud, « *Das Unheimliche* » (1919), dans *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, collection « Folio Essais », 1985.

⁹³ Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. XXXI.

Un même glissement se fait, semble-t-il, concernant le terme de « subjectif ». Il ne peut plus s'agir, ici, de l'occurrence de ce terme qui lui fait désigner cet ensemble variable d'affects, d'émotions, d'expériences dont Lévi-Strauss fait lui-même l'hypothèse que chacun est « incommensurable » à tout autre. On ne peut plus entendre ici par « subjectivation » cette opération par laquelle un être, une personne, fait sien un ensemble de représentations, de pratiques, de comportements, se laissant par là transformer de la manière qui lui est propre. Il semble que l'on ait bien plutôt affaire à une sorte de subjectivité en général, condition de possibilité de cette expérience très particulière qui consisterait à « appréhender un fait simultanément du dehors et du dedans », condition de possibilité d'une communication des hommes entre eux, fussent-ils les plus étrangers. Pour le dire autrement, tout se passe comme si la « subjectivité » n'avait plus rien de variable, n'était plus un ensemble de variables, mais ce que Deleuze appellerait une « fonction »⁹⁴. Elle est le lieu d'opération de la fameuse « fonction symbolique ».

Autrement dit, il faudrait tenir que toute « appréhension subjective » est à la fois *impossible* – au sens où le subjectif introduirait du variable et ne pourrait se percevoir que comme objet –, et *nécessaire* – au sens où c'est nécessairement un sujet qui fait une expérience, mais un sujet en général placé à un niveau où, de toute manière, subjectif et objectif s'indifférencient. De même que le sujet animé de ses passions et clôturé dans son incommensurabilité est amené, pour être connu, à se fondre dans un sujet en général seul susceptible de fournir les conditions d'une appréhension objective de lui-même et de l'autre, de même la psychologie est destinée à se fondre dans l'anthropologie qui, fondée de la sorte, est autorisée à l'englober.

1. 3. Un présupposé du « comme si »

Un autre point n'est pas sans faire difficulté, et qui a déjà été pointé : le mode sur lequel l'ethnographe peut se rapporter, dans ce cadre, à cet « objet » en lequel consiste une « autre subjectivité », qui est le mode du « comme », ou du « comme si ». L'ethnographe peut

⁹⁴ Au sens de ce que le philosophe appelle des « fonctions du vécu », dans Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., chapitre 6 : « Prospects et concepts », p. 134.

se rapporter à cette autre subjectivité « *comme* à un autre [soi] ». Il peut s'y rapporter comme à une autre objectivation possible de son soi, parce qu'il peut toujours considérer qu'il « aurait pu (...) naître » parmi ces autres. Pour cette raison, il « peut chercher à les comprendre *comme* [s'il] y étai[t] né »⁹⁵.

Il est une des présuppositions du « comme si » que la pratique ethnopsychiatrique ne peut prendre pour acquise pour se déployer : c'est celle d'un inconscient commun et indifférencié. Cela non pas parce qu'il s'agirait de refuser par principe ce que l'on a pu appeler l'« universalisme » de Lévi-Strauss, mais parce que celui-ci repose sur ce que les ethnopsychiatres appellent une démarche de « traduction », qui correspond à ce que, en clinique, il *ne faut pas faire* si l'on veut se donner quelque chance d'avoir prise sur la situation rencontrée.

Avant d'explicitier ce terme de « traduction » employé d'une manière très particulière qui l'intègre en fait à cet idiome fabriqué par les ethnopsychiatres et que j'ai déjà mentionné, il me faut pointer pour le lecteur ce qui me semble être de cet ordre dans le texte de Lévi-Strauss. L'anthropologue vient d'exposer sa solution à l'antinomie « insurmontable » de la double appréhension simultanée, et qui réside dans cette « capacité du sujet de s'objectiver indéfiniment »⁹⁶. Il poursuit en nuancant son propos :

« Théoriquement au moins, ce morcellement n'a pas de limite, sinon d'impliquer toujours l'existence des deux termes comme condition de sa possibilité. »⁹⁷

Je pense avoir suffisamment souligné combien, si l'on admet la distinction entre « théorie » et « pratique », il m'a été – comme à J. Favret-Saada⁹⁸ – impossible de pratiquer ce « morcellement ». Mais là n'est pas ce qui m'importe maintenant.

Ce qui m'intéresse ici est de donner tout son poids à ce que Lévi-Strauss ne présente que comme une nuance de prudence, dont la condition ne serait néanmoins pas difficile à réaliser. Ce que suppose cette projection indéfinie du sujet dans des objectivations multiples,

⁹⁵ Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p. XXIX.

⁹⁶ *Ibid.*, p. XXIX.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Dans ses deux ouvrages d'ethnographie des sorts, avec lesquels je cheminerai tout au long de cette recherche : *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977, et *Désorceler*, op cit.

c'est « l'existence des deux termes », autrement dit l'existence d'une partition du monde entre deux types d'entités distinctes dont l'une serait « sujet » et l'autre « objet ». C'est dire que la condition à réaliser n'a rien d'une petite difficulté facilement contournable. Elle est un présupposé lourd – un présupposé qui équivaut, du point de vue de la clinique ethnopsychiatrique, à la « traduction » d'un monde dans un autre. Devrions-nous supposer en effet *a priori* que tous les hommes partagent leur monde en sujets et objets ? Devrions-nous supposer que toutes les langues leur donnent à vivre le monde selon la logique de ce partage ? On a suffisamment insisté sur la « révolution » qu'a constitué ce partage eu égard à ce que l'on a appelé la « modernité », pour qu'on ne fasse pas comme s'il était « la chose du monde la mieux partagée ».

Cette remarque impose de cheminer en suivant trois étapes : tout d'abord, qu'entend-on par « traduction » en ethnopsychiatrie ? Ensuite, ce refus de structures inconscientes communes et semblables impose-t-il comme conséquence une impossibilité de communication entre les mondes ? Conduit-il aux positions dites de « culturalisme » et de « relativisme » ?

Chapitre 2 : Qu'entend-on par « traduction » en ethnopsychiatrie ?

Dans la pratique ethnopsychiatrique, le terme de « traduction » prend un sens plus large que celui qu'on lui attribue habituellement. Je l'ai défini approximativement plus haut comme une modalité de passage d'une langue à une autre, d'un monde à un autre, qui ne permet pas que les logiques d'un monde soient transmises⁹⁹ dans un autre – cette impossibilité allant parfois jusqu'au traumatisme. On le voit, c'est qu'il ne s'agit pas uniquement de la question des langues et des rapports qu'elles peuvent entretenir, mais aussi des logiques des mondes, de leurs pratiques, manières de faire et de vivre – et des façons dont ces éléments pourraient, ou non, passer d'un monde à un autre.

C'est certes d'une certaine pratique des langues que s'est dégagé ce que T. Nathan a pu appeler le « changement de paradigme »¹⁰⁰ que constitue à ses yeux l'ethnopsychiatrie. Ce « changement de paradigme » aura en effet consisté, comme le dit l'auteur, à « *passer de l'intérêt pour le « langage » à celui pour les langues ; de l'intérêt pour les « maladies » à celui pour les dispositifs thérapeutiques.* »¹⁰¹

Le cheminement a consisté à « adopter la langue comme modèle de compréhension »¹⁰² :

« Au fur et à mesure, l'expérience grandissante que nous avons acquise dans le maniement des traductions (...) nous a surtout conduits à prendre au sérieux cette caractéristique des langues d'être des « choses » fabriquées par un groupe – choses qui, ensuite, fabriquent les individus un à un (...) Notre proposition a été la suivante : les groupes fabriquent des dispositifs thérapeutiques ; et ce sont les dispositifs thérapeutiques qui fabriquent, non pas les humains – et c'est là leur différence avec les langues –, mais les patients, c'est-à-dire ce que l'on appelle des 'cas'. »¹⁰³

Les ethnopsychiatres en ont tiré cette conséquence qu'il était crucial, pour proposer quelque chose aux migrants (mais pas seulement) de s'intéresser aux dispositifs et propositions

⁹⁹ En un sens bien précis qui ne pourra être précisé que dans le parcours de ce travail, principalement dans la seconde section.

¹⁰⁰ T. Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2001, p. 85 et sqq.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, p. 85-86.

thérapeutiques des autres mondes. Avant de chercher à expliciter ce que cela peut signifier, il convient de préciser en quoi a consisté principalement ce maniement spécifique des langues.

Il me semble qu'il y a deux éléments principaux de ce traitement des langues dans les consultations : tout d'abord, envisager les langues sérieusement comme des « choses », c'est les envisager comme des expériences spécifiques du monde, comme porteuses de manières de le percevoir, de le sentir, de s'y mouvoir, d'y vivre et d'y mourir ; cela a induit, dans la pratique clinique, une véritable « pratique du malentendu »¹⁰⁴, la médiation ethnoclinique, où il s'agissait non pas de restituer un message d'une langue dans une autre, mais de décrire, le plus précisément possible, l'expérience pratique véhiculée par tel ou tel mot, telle ou telle parole.

Il s'agira par la suite de déployer davantage ce qui est apparu progressivement dans la pratique des ethnopsychiatres comme une complexification de la médiation comme travail sur les langues, et que les ethnopsychiatres ont appelé « médiation étendue »¹⁰⁵, qui est une opération plus ample, propre au dispositif. Je rappelle ici, dans un premier temps, ce qui constitue l'essentiel de cette pratique de la médiation comme maniement spécifique des langues, en empruntant pour cela une situation clinique à l'ouvrage de la linguiste S. de Pury, qui est consacré à cette question, *Comment on dit dans ta langue ? Pratiques ethnopsychiatriques*.

2.1. « Kimpi »¹⁰⁶ : la médiation comme pratique du « malentendu »

Que signifie, tout d'abord, envisager les langues comme des « choses », c'est-à-dire comme ce qui « fabrique », disent les ethnopsychiatres les individus humains ? Dire qu'elles sont fabriquées par un groupe n'a plus grand-chose de surprenant depuis les écrits de Ferdinand de Saussure. Dire qu'elles fabriquent en retour les individus un à un, c'est en revanche, du point de vue d'un philosophe, prendre une position qui fait des langues tout autre

¹⁰⁴ Je reprends cette expression à I. Stengers qui l'emploie à propos des processus et pratiques de transmission dans *Cosmopolitiques II*, *op. cit.*, livre VI, p. 273, et pour faire écho au titre initial de l'ouvrage de S. de Pury, *Comment on dit dans ta langue ? Pratiques ethnopsychiatrique*, intitulé pour sa première édition, en 1998, *Traité du malentendu*.

¹⁰⁵ L. Hounkpatin, H. Wexler-Czitrom, A. Perez, L. Courbin, « Vers un nouveau paradigme : la clinique de la multiplicité et la fabrique de 'l'intime collectif' », p. 55-107 dans *Comprendre et traiter les situations interculturelles. Approches psychodynamiques et psychanalytiques*, sous la direction de Z. Gherraoui et G. Pirlot, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2011, p. 87 *et sqq.*

¹⁰⁶ J'emprunte cette situation clinique à l'ouvrage de S. de Pury, *Comment on dit dans ta langue ? Pratiques ethnopsychiatrique*, *op. cit.*, p. 27-41.

chose qu'un moyen de communication, ou que la manifestation codée de pensées qui existeraient en dehors d'elles et qui, sans elles, pourraient éventuellement manifester des lois « pures ». Une langue, au contraire, comme « chose », ferait partie de ces éléments constitutifs des personnes, éléments de transmission – ce que je désignerai ensuite avec les ethnopsychiatres comme « éléments-source » – recélant pour une personne sa ressource de vie. Dans cette conception des langues, l'ethnopsychiatrie ne serait sans doute pas en désaccord avec cette formule qu'ont Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*¹⁰⁷ :

« Le langage est transmission du mot fonctionnant comme mot d'ordre, et non communication d'un signe comme information. »¹⁰⁸

Ceci moyennant une réserve : les auteurs entendent le plus souvent le « mot d'ordre » en un sens très péjoratif qui en souligne l'effet coercitif, voire oppressif sur la pensée. Du point de vue des ethnopsychiatres, cette force à même les mots et les langues est aussi une ressource, et notamment une source de transformation qui opère dans les consultations.

Or, de la nécessité où les ethnopsychiatres se trouvaient de permettre aux patients de s'exprimer dans leur langue quand ceux-ci ne parlaient pas le français, a progressivement émergé cette contrainte, parfois imposée aux patients, de parler leur langue quand bien même ils maîtriseraient le français à la perfection. Cela impliquait la présence d'un tiers dans le dispositif, celui qui deviendra le « médiateur » et qui n'est pas chargé de « traduire » à proprement parler, mais de restituer l'expérience portée par la langue, les usages, les pratiques associés à telle ou telle parole :

« Les bons traducteurs sont ceux qui s'installent dans une démarche d'explicitation des processus, les mauvais ceux qui interprètent immédiatement. »¹⁰⁹

« Processus » ici ne désigne pas les processus psychiques qui seraient par hypothèse en jeu, mais les processus de traduction, le chemin par lequel le médiateur est passé pour traduire, tout ce qui fait partie de ce que S. de Pury appelle une opération de « reconceptualisation »¹¹⁰, que le traducteur efface habituellement du résultat final de son travail.

¹⁰⁷ Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, collection « Critique », 1980.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 97.

¹⁰⁹ S. de Pury et T. Nathan, « Traduire en folie. Discussion linguistique », p. 13-46, dans *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, n° 25-26 : « Psychothérapie et traduction », *op. cit.*, p. 42.

¹¹⁰ « L'opération de reconceptualisation désigne ici le travail que fait le traducteur – que, dans des conditions habituelles de traduction, il dissimule – pour donner dans la langue seconde la bonne interprétation du texte de la langue première », M.-R. Moro et S. de Pury, « Essai d'analyse des processus interactifs de la

De fait, ces explicitations ont le plus souvent des effets très manifestes – comme aussi le simple *fait* de parler cette langue. Par exemple, alors que la traductrice-médiatrice vient de donner la traduction en français du discours d'une patiente kabyle, L. Hounkpatin, qui ne comprend pas l'énoncé *français*, demande à sa collègue :

« Quelles sont les plantes qui poussent en Kabylie ? – pourrais-tu me les décrire ? Comment sont les maisons ? Comment s'habillent les gens ? Et plus elle entre dans la description de la Kabylie, plus je constate la modification dans le visage, dans le regard du patient. »¹¹¹

Les « processus » de traduction, ce sont aussi les chemins par lesquels passe le groupe pour tirer au clair les malentendus qui surgissent d'une langue à l'autre, d'un monde à l'autre – pour reprendre l'image proposée plus haut, que S. de Pury reprend à Thom, les endroits où le passage d'une langue à l'autre fait « plis », achoppe et demande que les discours se multiplient pour expliciter. C'est pour rendre sensible ce type de situation que S. de Pury nous raconte le déroulement d'une médiation proposée pour la petite Patricia.

Patricia inquiète en effet l'équipe éducative qui s'occupe d'elle à la maternelle : rien au monde ne semble pouvoir la faire parler. Patricia a cinq ans. Elle a été signalée pour mutisme. Sa mère est présente à la séance, ainsi que sa petite sœur. Madame Kunzulu, la mère de Patricia, parle le kikongo, mais, en citadine, elle préfère utiliser, avec la médiatrice, le lingala, langue véhiculaire d'Afrique centrale. Pour autant, elle maîtrise bien le français et insiste pour s'exprimer dans cette langue. Elle signale tout d'abord qu'à la maison, sa fille parle tout à fait normalement. Au fil de la discussion, Madame Kunzulu rapporte néanmoins une parole du père concernant Patricia, qui signale leur inquiétude partagée : « la tête, ça marche pas ». Étonnement de la linguiste : « 'La tête, ça marche pas ?' Pourtant, pour Patricia, la tête, ça marche, non ? »¹¹²

C'est qu'une telle proposition, dans le monde de la linguiste, mais aussi de l'institutrice et de l'équipe éducative, signifie un désordre qui ressortit au domaine psychique – comme par exemple un retard mental ou un trouble des apprentissages, en tout cas, d'une manière général, un « trouble mental ». Aucune de ces qualifications néanmoins ne convient à

traduction dans un entretien d'ethnopsychiatrie », p. 47-85, dans *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 25-26, *op. cit.*, p. 65.

¹¹¹ S. de Pury et T. Nathan, « Traduire en folie. Discussion linguistique », p. 13-46, dans *Nouvelle Revue d'ethnopsychiatrie*, n° 25-26 : « Psychothérapie et traduction », *op. cit.*, p. 22-23.

¹¹² S. de Pury, *Comment on dit dans ta langue*, *op. cit.*, p. 30.

décrire le comportement de Patricia. Au fait qu'elle parle tout à fait bien chez elle s'ajoute en effet une agitation excessive : « c'est un garçon manqué ! », dit-on d'elle dans sa famille.

Comment comprendre alors cet énoncé : « la tête, ça marche pas » ? Non seulement il est grammaticalement correct, mais il invite en plus les participants à l'interpréter selon les logiques de leur monde – de la langue qui le dit : le français. Mais dans ce cadre, il est incompréhensible. La médiatrice réagit alors à un mot kikongo prononcé par Madame Kunzulu : « *kimpi* »¹¹³. Elle choisit de s'y arrêter, opérant ce que S. de Pury a appelé un « arrêt sur mots »¹¹⁴.

Or, dans la langue kikongo, « *kimpi* » désigne une forme de comportement « instable », qui est le signe de ce que la personne est victime d'une attaque sorcière d'un type particulier qui consiste en « une sorte de souffle qui pénètre la personne et se loge dans sa tête »¹¹⁵, mais qui ne met pas la personne en danger de mort. En d'autres termes, la traduction proposée par le père, « la tête, ça marche pas », envisageait bien un diagnostic, et offrait même une traduction quasi littérale du mot « *kimpi* ». Mais de la logique d'un monde (celle de la sorcellerie) à celle d'un autre (celle de la psychologie), il était devenu incompréhensible. C'est bien à un « pli » que les interlocuteurs se sont ici heurtés, et c'est bien l'achoppement sur un malentendu et sa reprise qui autorise à terme la mise en présence des mondes dans leur hétérogénéité. On le voit, la « traduction » – qui est donc ici plutôt une médiation – a supposé d'en passer par la mise en présence du monde des consultants, la description des pratiques et des logiques qui sont associées à tel désordre, le déploiement des « plis ». Elle a supposé qu'on emprunte un bien plus long détour que ce qu'aurait supposé une « traduction » au sens de « produire dans une autre langue le même discours »¹¹⁶.

Mais les parcours de migration ou d'exil, qu'ils se produisent dans l'urgence de la fuite ou dans les espoirs d'un nouveau départ, recèlent parfois des dynamiques qui ne ménagent pas le détour nécessaire au passage d'un monde à un autre et ne préservent pas la complexité des héritages qui, dans ce passage, doivent trouver à se faire une place. Ce sont de tels passages, que l'on pourrait dire « raccourcis » et qui annulent les « plis » que les ethnopsychiatres appellent des « traductions ». En ce sens, les opérations de « traduction »

¹¹³ *Ibid.*, p. 39.

¹¹⁴ « Le thérapeute fixe l'opération de reconceptualisation et interroge le traducteur sur le sens qu'ont les mots dans la langue/pour le groupe (étymologie, synonymes, autres emplois...) », M.-R. Moro et S. de Pury, « Essai d'analyse des processus interactifs de la traduction dans un entretien d'ethnopsychiatrie », p. 47-85, dans *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n° 25-26 : « Psychothérapie et traduction », *op. cit.*, p. 65.

¹¹⁵ S. de Pury, *Comment on dit dans ta langue ?*, *op. cit.*, p. 39.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 22.

viennent concerner non seulement la langue, mais aussi les pratiques et les manières de faire. Un exemple clair en est fourni par une tentative de remplacement de pratiques du don d'enfants par celles de l'adoption. Telle est l'histoire de Lucie.

2.2. La « traduction » du don en adoption

Nous¹¹⁷ rencontrons un jour une adolescente venue du Congo, Lucie. Elle entretient avec la personne que les institutions nous ont présentée comme sa mère (que nous appellerons Madame Martin) des relations particulièrement conflictuelles, qui ont entraîné son placement en foyer. Il est vrai, nous dit Madame Martin, qu'elle est sa mère adoptive. Elle semble sous-entendre par là qu'elle *n'est que* sa mère adoptive, c'est-à-dire qu'elle n'est pas sa mère biologique et que, par conséquent, le lien est moins profond, moins intime, que peut-être il entre en conflit avec une recherche qui peut se faire jour chez Lucie à son âge concernant ses « vrais » parents.

Mais les choses sont bien plus complexes : en fait, Lucie a été *donnée* à Madame Martin, au pays, alors qu'elle était encore bébé. Sa nièce voulait honorer sa tante par ce don. La petite grandit, et entre-temps, Madame Martin rencontre, au pays, un Français qu'elle épouse et suit en France. Soucieux de bien préparer l'arrivée de Lucie en France et son accueil, Monsieur Martin adopte la petite. Madame Martin est donc bien, ici, la mère adoptive de Lucie. Entendant ce récit en consultation, Lucie réagit vivement : « Mais pourquoi *donner*, comme on donne un objet ? », manifestant par là que « donner » un enfant signifie pour elle, qui a grandi en France¹¹⁸, l'abandonner. Cet acte est celui d'une mère indigne de ce nom. Et

¹¹⁷ Ce « nous » désigne le groupe de consultation, dont je fais partie au titre de stagiaire. Il est destiné à insister sur cette idée que l'on n'est pas présent dans ce dispositif juste pour « se trouver là » comme dit J. Favret-Saada. J'explicitai plus loin (*cf. infra*, section I, ch. 3, 3.2.2. L'obligation de la prise, et section II, ch. 1, 1.3. Être affectée) cette dimension du dispositif qui implique que, dès lors qu'on y est, on participe en quelque manière aux consultations – sans se contenter de les « observer ». C'est pourquoi je n'emploie pas le « nous » traditionnel des textes de recherche pour en désigner l'auteur, et encore moins le « nous » qui qualifierait les « modernes » ou les « Occidentaux » – ces qualificatifs posant des problèmes, qu'il fait partie de ce travail de déployer, plutôt que des réponses.

Par ailleurs, les récits des consultations et des situations cliniques ont fait l'objet d'un travail en commun avec les thérapeutes du centre Georges Devereux et ont pour partie été publiés dans Z. Guerraoui et G. Pirlot (dir.), *Comprendre et traiter les situations interculturelles. Approches psychodynamiques et psychanalytiques*, Bruxelles, Éditions De Boeck, 2011, sous le titre « Vers un nouveau paradigme : la clinique de la multiplicité et la fabrique de l'intime collectif », L. Hounkpatin, H. Wexler-Czitrom, A. Perez, L. Courbin, p.55-107.

¹¹⁸ Du point de vue de la culture partagée, en France, « donner » son enfant, est un impensable – cela ne se *peut* pas, sauf d'une mère indigne de ce nom. On comprend dès lors la révolte de Lucie. Dans son article « La part du don dans l'adoption » (*Anthropologie et Sociétés*, vol. 19, n^{os} 1-2, pp. 157-174), Françoise-Romaine

Madame Martin, la mère adoptive, s'est rendue coupable d'accepter cela ? Lucie a été doublement trahie.

En choisissant d'adopter l'enfant, Monsieur et Madame Martin n'ont pourtant fait que transposer la pratique d'un monde (le don d'enfants) en celle d'un autre, qui lui ressemble à s'y méprendre (l'adoption). Mais manifestement cette transposition ne passe pas. Ce faisant, ils ont pratiqué ce qu'en ethnopsychiatrie on appelle une « traduction ». Les deux pratiques se ressemblent, elles traitent la même question de la circulation des enfants dans une société. Mais recevoir un enfant en don n'équivaut pas à l'adopter. Pourquoi ? Parce que d'un monde à l'autre, *les choses que l'on fait* pour cela ne sont pas les mêmes, ni *le sens* qu'on leur donne. Les questionnements induits par l'impossibilité de la traduction sont le premier mouvement par lequel on fabrique de la médiation. Qu'est-ce que le don ? Qu'est-ce que donner un enfant ? Qu'est-ce qu'être père ou mère d'un enfant adoptif ? Est-ce *la même* chose ? À qui puis-je donner mon enfant ? Pour quelles raisons ? Quelles négociations engager et avec qui ? Quel statut est dès lors le mien ? Qui sont les garants de cet acte ? D'un monde à l'autre, les réponses à ces questions divergent profondément. C'est un ensemble d'usages, de pratiques que le médiateur doit restituer – autrement dit, tout le système.

Je peux donner mon enfant à une femme qui m'est proche pour l'honorer ou parce qu'elle n'a pas d'enfant. Cela suppose d'une part l'idée que l'enfant n'est pas *le mien* prioritairement, il est celui de mon groupe. Cela implique aussi que la femme à qui je le donne, si elle n'a pas d'autres enfants, change de statut au sein du groupe – elle devient une « mère de concession », c'est-à-dire une femme parmi le groupe des femmes qui prend en charge le groupe et endosse des fonctions rituelles qui participent de la fertilité généralisée de celui-ci. Pour cela, un ensemble de procédures de négociations va s'engager : avec ma lignée, avec celle de cette femme. Elles ne s'arrêteront pas une fois l'enfant donné, mais se poursuivront tout au long de la vie. Les garants sont ceux que mon groupe désigne comme tels. Il faut aussi que je donne à cet enfant, à sa naissance, le nom de cette femme.

Ouellette souligne que c'est dans la mesure où le don est pensé dans une « perspective de marché », « dans la sphère de circulation des valeurs », qu'il constitue une « transgression » intolérable de l'impératif de respect des droits de l'enfant. Au Québec (lieu d'enquête de l'auteure), et dans la plupart des autres pays occidentaux, « les représentations relatives à l'adoption ne font pas une dichotomie entre l'univers sémantique de la marchandise et celui du don. (...) Au contraire, la proximité des deux univers rend suspecte toute référence au don d'enfant » (p. 164). Et plus haut : « Le meilleur moyen de jeter du discrédit sur une adoption est d'ailleurs de laisser croire que l'enfant s'y trouve traité comme un objet d'échange ou même comme un objet au sens large » (p. 164). C'est très précisément ce que nous dit Lucie.

Mais si j'adopte, je peux adopter l'enfant de n'importe qui – je n'en connais pas, et même *ne dois pas* en connaître l'identité (c'est le principe de l'adoption plénière). Les négociations ne se font pas avec les familles, mais avec l'État, et elles s'arrêtent dès lors que l'adoption est notifiée. Les garants en sont les institutions publiques qui ont procédé à l'acte et les textes qui en font foi¹¹⁹.

Il ne s'agit pas ici de déterminer une logique plus juste ou plus praticable qu'une autre. Il ne s'agit pas non plus de *choisir* entre l'une des deux. Il s'agit de manifester l'hétérogénéité de ces pensées qui rendent la vie impossible à Lucie. Passer, sans médiation, de « don » à « adoption » induit pour Lucie cette pensée : donnée – donc trahie – par sa mère, elle se retrouve dans un pays où l'on a entériné cet ordre des choses. Elle vit donc avec ceux qui l'ont trahie, dans un monde qui a pris acte et officiellement notifié cette usurpation. Dès lors, est-elle autre chose qu'un « objet » et finalement, une marchandise ?

On l'aura compris, ce que les ethnopsychiatres entendent par « traduction » correspond précisément à ce que, dans le cadre de la relation thérapeutique, il *ne faut pas* faire. En première approximation, on peut dire qu'on entend par là *une opération de passage entre langues et entre mondes qui est accomplie sans qu'aucun relais ne soit ménagé*. S'il est permis ici d'utiliser une image pour clarifier les choses, je prendrais celle d'un écart. Il sépare deux termes, qu'il s'agisse, par exemple, de l'écart entre le sujet et l'objet, ou de l'écart entre les « cultures », de la « différence » qui les sépare. Il y a deux possibilités de rapprochement : ou bien l'on referme l'écart en collant ses deux extrémités, ou bien l'on choisit de ménager l'espace de l'écart et de le remplir, de le combler, avec des éléments, à la fois découverts et fabriqués dans les consultations, spécifiques à chaque situation et qui sont ce que l'opération de médiation a vocation à faire sentir. Le présupposé est le suivant : les modalités de la mise en rapport et les éléments qui sont mobilisés pour fabriquer cette mise en rapport transforment les termes concernés par cette relation. La première manière correspondrait à la traduction, la seconde à la pratique de la médiation.

D'un point de vue clinique, la « traduction » fait partie des opérations de mise en désordre du monde que rencontrent les thérapeutes du centre Georges Devereux, dans la mesure où elle induit ce qu'en psychopathologie on appellerait un « clivage ». Si l'on peut

¹¹⁹ Passage repris (p. 54) dans Z. Guerraoui et G. Pirlot (dir.), *Comprendre et traiter les situations interculturelles. Approches psychodynamiques et psychanalytiques*, Bruxelles, Éditions De Boeck, 2011, sous le titre « Vers un nouveau paradigme : la clinique de la multiplicité et la fabrique de l'intime collectif », L. Hounkpatin, H. Wexler-Czitrom, A. Perez, L. Courbin, p. 62-63.

dire de Lucie qu'elle est « clivée », c'est qu'elle *traverse* un clivage, celui de mondes hétérogènes entrés dans un rapport de juxtaposition, de contiguïté, mais sans qu'aucun espace ne soit ménagé pour que cette coprésence fasse sens. En cela, on dira de l'opération de « traduction » qu'elle *induit de la coupure*, et en même temps un *collage*. Coupure entre les mondes, coupure entre Lucie et sa mère adoptive aussi bien que sa mère biologique, et en même temps, collage à la fois au Congo et à sa mère biologique, et à sa mère adoptive et à son pays d'accueil.

Mais j'ai introduit cette réflexion sur la notion de « traduction » à partir d'un autre problème, un problème qui n'est pas un problème de clinicien, mais un problème de philosophe : quel serait, en sciences humaines, le « bon » rapport du chercheur à son objet ? Autrement dit, en tant que philosophe, je pose la question suivante : ce procédé de « traduction », qu'il faut décrire plus précisément, se retrouve-t-il dans les productions des sciences humaines – et plus particulièrement dans celles d'entre elles qui se présentent comme voisinant avec l'ethnopsychiatrie : l'anthropologie et la psychopathologie ? Le geste de « traduction » trouve-t-il sa place, et où, dans l'ensemble des distinctions traditionnellement posées quand il est question d'épistémologie des sciences humaines, à savoir : interpréter et comprendre, expliquer, ou décrire ? Suffit-il de dire sur ce point que ce serait parce que l'on aurait « trop » interprété, ou « trop » cherché à expliquer ? S'agit-il plutôt d'une démarche de passage d'un monde à un autre qui n'aurait pas su ménager des jalons et comme indiquer le chemin de l'un à l'autre ?

C'est le sentiment que donne une certaine manière d'interpréter des données anthropologiques à l'intersection entre anthropologie et psychologie. Je reviendrai à cet égard sur un article récent de l'anthropologue J. Galinier, que j'ai déjà brièvement cité, et dans lequel l'auteur souligne l'intérêt qu'il y aurait à réactiver en anthropologie le concept manié couramment en psychanalyse d'« archaïque »¹²⁰. Il ne s'agit pas ici de se prononcer sur la visée générale de l'article, mais de s'interroger sur des sortes de glissements, ponctuels, mais qui semblent malgré tout engager la pensée, et qui entrent en contraste avec la méthodologie ethnopsychiatrique.

¹²⁰ J. Galinier, « L'« archaïque », un nouveau concept pour l'anthropologie ? », dans *Cahiers de L'Homme*, *op. cit.*, pp. 183-204.

2.3. « Traduction » : interprétation, explication, description ?

Ce que les ethnopsychiatres appellent « traduction » correspondrait-il à une manière de proposer une interprétation qui n'expliciterait pas les intermédiaires par lesquels la pensée a besoin de passer pour se frayer un chemin d'une logique à une autre ?

2.3.1. La « métapsychologie » des Otomi

Dans cet article, l'auteur s'intéresse à la population otomi et à leur conception de l'« archaïque » comme élément non pas dépassé de la culture, mais comme ressource présente de pensée et de vie. Il mobilise pour cela la langue otomi. Pourtant, il semble que des glissements se produisent, notamment quand l'auteur entend montrer le parallélisme, dans la conception otomi, entre le cosmique et le psychique. Alors, si l'on se place du point de vue de la pratique ethnopsychiatrique, des difficultés surgissent – peut-être justement du fait de l'emploi de ce terme qui nous paraît aller de soi : « psychique ».

De ce point de vue en effet, on peut se poser les questions suivantes : la notion d'« appareil psychique » existe-t-elle dans la langue otomi ? Si non, comment parler d'une « spatialisation de l'appareil psychique »¹²¹ ? Les Otomi vivent-ils le caractère animé des plantes et des pierres qui les entourent comme une « vie psychique » ? Quel est le mot qui signifie « âme » ? Les Otomi parlent de « force » ou d'« énergie », précise l'auteur. Dès lors, on peut se demander si l'interprétation proposée n'impose pas ici le dualisme qui est propre à la logique d'un monde, en l'occurrence celui du chercheur lui-même – qui partage le réel entre âme et corps, spirituel et matériel ? Cela ne modifie-t-il pas la pensée des Otomi ?

La pratique de la médiation implique de demander ce qui permet de passer d'une pensée à l'autre – ce qui n'est pas exempt de tension. Par exemple, quand il est question de la guérison et des chamanes, à propos des *idolos* (les figurines fabriquées par le chamane), le passage à l'idée d'une « anthropomorphisation de la pulsion »¹²² accomplit-il ce que j'ai appelé plus haut un « saut » ? Quels sont les concepts qui permettent de passer des esprits représentés par les *idolos* à celui de « pulsion » – notion problématique, s'il en est, de la théorie freudienne, visant à opérer une jonction entre le somatique et le psychique ?

¹²¹ *Ibid.*, p. 192.

¹²² *Ibid.*, p. 194.

Des interrogations comparables peuvent être soulevées devant cette proposition qui décrit l'opération thérapeutique :

« On voit comment le travail d'anamnèse entrepris par le patient fait émerger des traces de mémoire incrustées dans des représentations d'objet et de mots très anciennes, avec en arrière-plan ce jeu délicat (*sünt'üski*), c'est-à-dire dangereux, et même violent, des *antiguas* s'exprimant à travers leur « bouche » (*nde*), c'est-à-dire leur désir, faisant resurgir cette présence incontrôlable de l'archaïque'. »¹²³

L'usage du terme de « représentation » pourrait-il constituer lui aussi un saut ? On pourrait demander, en effet – en suivant Merleau-Ponty, et même si l'on aurait affaire par là à ce que V. Descombes critique sous le nom d'« esprit objectivé »¹²⁴, assimilé à la dimension de l'archive –, pourquoi la mémoire ne serait-elle pas incrustée dans les objets eux-mêmes¹²⁵ ? Un autre glissement semble se produire dans l'incise : « c'est-à-dire leur désir ». Comment passe-t-on de « *antiguas* » à « désir » ? L'archaïque – qui implique les ancêtres, le monde de la brousse et la transmission de ce monde – serait-il l'équivalent du « désir » ? Ou alors : qu'est-ce que le chercheur entend par « désir » ?

Le même type de questions se pose concernant le concept de « vérité » :

« Des 'forages herméneutiques' font coïncider le plus profond et le plus ancien, le plus authentique, ce qui nous permet de mieux comprendre le concept indigène de « vérité » (*makwani*, « endroit de la coupure ») comme intimement lié à l'archaïque. »¹²⁶

Qu'il y ait un lien que l'on pourrait faire entre la « vérité » au sens otomi et son sens, dans certaines traditions philosophiques, d'« authenticité », est certes d'un intérêt significatif eu égard à ce que pourraient représenter, en anthropologie, des recherches approfondies sur la dimension de la transmission. Mais si la langue otomi dit « endroit de la coupure », quels sont les jalons qui permettent de passer de cette signification à celle de « vérité » ? N'y a-t-il pas, portées par ces termes, des pensées différentes, peut-être même radicalement différentes ?

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 282-283.

¹²⁵ Cela engage le fait que, dès lors, le thérapeute n'aurait pas prioritairement à opérer sur des représentations ou du psychique, mais pourrait (et devrait) travailler avec les objets eux-mêmes.

¹²⁶ J. Galinier, « L'archaïque », un nouveau concept pour l'anthropologie ? », dans *Cahiers de L'Homme*, op. cit., p. 196.

Il semble que la pensée prenne ici le risque d'opérer une transposition du psychique au collectif – que l'on a pu reprocher au Freud de « Psychologie des foules et analyse du moi »¹²⁷ –, et qu'elle a un présupposé que V. Descombes qualifierait de « mentaliste » – présupposé selon lequel les sciences de l'esprit devraient s'employer à mettre au jour ce qui se passe « à l'intérieur » des personnes et à pointer la manière dont ces mécanismes ont tendance à s'épancher sur le monde.

Il y aurait donc, dans ces opérations d'interprétation, une sorte de dimension de coupure, de passages « en raccourci », trop abrupts. À cet égard, la lecture que fait V. Descombes des analyses des pratiques du don, par le biais de la notion de *hau*, ainsi que de celle de *mana*, en adoptant un regard critique sur le structuralisme de Lévi-Strauss semble également aller dans ce sens.

2.3.2. L'« équivoque du symbolique »¹²⁸

Dans son article de 1980 sur « L'équivoque du symbolique », le philosophe compare les démarches de Lévi-Strauss et de Mauss à l'égard de cet « objet » qu'a pris Mauss dans son « Esquisse d'une théorie générale de la magie »¹²⁹ : le *mana*.

La critique principale est la suivante : pour éviter tout romantisme, et à la faveur d'une « équivoque » entre symbole algébrique et symbole « traditionnel »¹³⁰, Lévi-Strauss s'interdirait à l'avance « de rencontrer dans son champ d'investigation autre chose que ce que [la science] doit y rencontrer en vertu de ses principes et de sa méthode, à savoir du calculable »¹³¹. À l'inverse, « Mauss [se serait] laissé enseigner la raison de la magie et du don par les sauvages au lieu de les *démystifier* » – du point de vue de Lévi-Strauss, donc, il se serait laissé « mystifier »¹³².

¹²⁷ Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi » (1921), dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Éditions Payot pour la traduction française, 1981.

¹²⁸ V. Descombes, « L'équivoque du symbolique », dans *Cahiers « Confrontation »*, III, 1980.

¹²⁹ Le philosophe s'appuie pour cela sur l'« Introduction à l'œuvre de M. Mauss » de Lévi-Strauss.

¹³⁰ V. Descombes reprend cette notion de symboles « traditionnels » et la distinction entre « symboles méthodologiques », comme l'algorithme et « symboles traditionnels » à E. Ortigues, *Le discours et le symbole*, Aubier, 1962, p. 65-66, et cité dans « L'équivoque du symbolique », *op. cit.*, p. 78.

¹³¹ V. Descombes, « L'équivoque du symbolique », *op. cit.*, p. 82.

¹³² Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », p. XXXVIII.

Cette « équivoque », on le sait, passe par la linguistique et la formalisation des langues par la phonologie. Son trajet est assez manifeste dans un article de 1951, "*Language and the Analysis of Social Laws*"¹³³ :

« Le langage est apparu fort tôt dans le développement de l'humanité. Mais même en tenant compte de la nécessité d'avoir des documents écrits pour entreprendre une étude scientifique, on reconnaîtra que l'écriture date de loin et qu'elle fournit des séries suffisamment longues pour rendre l'analyse mathématique possible. »¹³⁴

Le raccourci est saisissant puisque, de fait, le lecteur passe directement du symbole comme signe de la langue au symbole au sens algébrique du terme. C'est moyennant cette assimilation que Lévi-Strauss peut envisager la future linguistique sur le modèle du tableau de Mendeleïev. Ainsi, une « machine à calculer » disposant des bonnes « équations » et des bonnes variables – en l'occurrence les « divers types de structures connues en phonologie, le répertoire des sons que l'appareil phonateur de l'homme peut émettre, et les plus petits seuils différentiels entre ces sons » –, cette machine à calculer permettrait d'obtenir des structures linguistiques possibles et donc à la fois d'approfondir la connaissance des langues encore insuffisamment étudiées, de découvrir des langues disparues ou d'envisager des langues simplement possibles¹³⁵.

Par analogie, le même procédé doit être efficace quand il s'agit des symboles « traditionnels ». Une fois les bonnes équations déterminées – en l'occurrence l'ensemble des oppositions de relations formant structure au sein des sociétés humaines,

« on n'aurait plus qu'à entreprendre l'étude mathématique de tous les types d'échanges convenables entre n partenaires pour en déduire les règles de mariages à l'œuvre dans les sociétés existantes. Du même coup, on en découvrirait d'autres, correspondant à des sociétés possibles. »¹³⁶

On comprend que, de ce point de vue, la démarche maussienne devait paraître bien insuffisante à Lévi-Strauss, voire dérisoire. À ses yeux, si l'on reste à ce qui, dans l'œuvre de Mauss, fait ici figure de « démarche préliminaire », une difficulté majeure se présente :

¹³³ Publié en français dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, « Agora Pocket », 1958 et 1974, Première partie, chapitre 3 : « Langage et société ».

¹³⁴ *Ibid.*, p. 72.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 75.

On « risquerait d'engager la sociologie sur une voie dangereuse et qui serait même sa perte si, faisant un pas de plus, on réduisait la réalité sociale à la conception que l'homme, même sauvage, s'en fait (...). L'ethnographie se dissoudrait dans une phénoménologie verbeuse. »¹³⁷

Autrement dit, on en arriverait à une description « rhapsodique », pourrait dire Kant, des faits – pas du tout à une connaissance, encore moins à une science.

Le *mana* est en effet présenté par Mauss comme la condition de possibilité des jugements magiques – dans leur nécessité. De même, s'agissant non plus de magie, mais de pratique du don contre-don, le sociologue affirme : « au fond, c'est le *hau* qui veut revenir au lieu de sa naissance, au sanctuaire de la forêt et du clan et au propriétaire »¹³⁸. Cela signifie que ces deux notions sont irréductibles, qu'il n'y a pas de sens à les analyser plus loin. Mauss s'arrête donc à elles, et s'appuie sur la langue indigène et ses usages.

Pourtant, passant de l'idée de *mana* ou de *hau* à celle de « signifiant flottant », et pointant l'inégalité entre signifiant et signifié, entre « ce que nous *pouvons* dire de l'univers parce que nous le savons [et] ce que nous *pourrions en dire* si nous le savons »¹³⁹, Lévi-Strauss n'accomplit-il pas un saut ? C'est ce que souligne M. Godelier. Selon cet anthropologue, le *mana* et le *hau* ne sauraient être des « symboles à l'état pur », des « signifiants flottants », dans la mesure où ils ont un contenu très déterminé : « ils ont pour contenu les pratiques dans lesquelles ils sont impliqués. »¹⁴⁰

À l'inverse, lisant Mauss, pouvons-nous dire que nous n'« apprenons [rien] de nouveau »¹⁴¹ ? La question est donc : quelle est cette « conception que se fait Mauss de la science [qui] ne lui *interdit* pas d'avance d'envisager l'objet qu'il s'est proposé dans ce qu'il peut avoir de mystérieux et de déroutant »¹⁴² ? Qu'est-ce qui lui permet d'« estimer que sa tâche est terminée lorsqu'il a réussi à expliciter la règle que les indigènes suivent et à nous la rendre intelligible »¹⁴³ ? Pourquoi cela serait-il suffisant ?

¹³⁷ Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. XLVI.

¹³⁸ Mauss, « Essai sur le don », dans *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 161.

¹³⁹ V. Descombes, « L'équivoque du symbolique », *op. cit.*, p. 81-82.

¹⁴⁰ M. Godelier, *L'énigme du don*, Paris, Flammarion, collection « Champs essai », 1996, p. 36.

¹⁴¹ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, *op. cit.*, p. 77.

¹⁴² V. Descombes, « L'équivoque du symbolique », *op. cit.*, p. 82.

¹⁴³ V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 251.

Si l'on dit que cela est suffisant parce que sinon, il y a « traduction », on se trouve dans un raisonnement circulaire, et l'on n'a pas avancé concernant la caractérisation de l'opération de « traduction ». C'est qu'il est manifestement insuffisant d'en rester à une problématisation en termes d'un « trop » ou d'un « pas assez » d'interprétation. Où fixera-t-on en effet le seuil au-delà duquel le chercheur en fait « trop » ?

Il semble en effet y avoir quelque chose de problématique dans cette tentative de circonscription des gestes de « traduction » : toutes les formalisations théoriques, du simple fait qu'elles sont précisément une formalisation – une mise en forme d'un monde déterminé, destinée à un autre monde –, ne sont-elles pas par là assimilables à de la « traduction » ? Il est donc nécessaire de préciser encore la notion de « traduction », notamment dans son contraste avec celle de « médiation ».

2.3.3. Hypothèses pour définir l'opération de « traduction »

J'ai proposé plus haut l'idée de « coupure », en prenant pour illustration l'image d'un écart dont on collerait les bouts l'un à l'autre. En m'appuyant sur la pensée de V. Descombes et sa critique du « structuralisme français », j'ai engagé une voie d'explicitation qu'il me faut maintenant préciser, dans la mesure où elle donne des indications pour éclaircir l'emploi que les ethnopsychiatres font de la notion de « traduction ». Dans un cas comme dans l'autre en effet, ce qui prête le flanc aux objections, c'est le manque de considération pour les médiations. Les ethnopsychiatres ne diront jamais qu'ils font intervenir des « traducteurs » dans les consultations. Ils forment, aux fins des séances, des « médiateurs ». Que faut-il entendre par là ? Quelle caractérisation se dégage, par contraste, de la notion de « traduction » ?

Du point de vue de V. Descombes, ce que le structuralisme manque, c'est, en raison d'une conception exclusivement mentaliste de l'esprit, la dimension intentionnelle du social. De quoi s'agit-il ?

2.3.3.1. Le problème de l'intention

Cette question de l'intention vient rejoindre le problème soulevé plus haut de ce que le philosophe appelle la « querelle des deux sciences », dès lors que « intentionnel » est pensé

comme l'équivalent de « téléologique ». Les sciences de la nature sont en effet réputées évacuer la question téléologique au profit de la recherche de causes efficientes. Sans entrer dans ce débat, je fais un détour par les termes de celui-ci pour pointer ce qui, aux yeux de V.Descombes, est source de confusions dans cette querelle, à savoir précisément l'absence de considération pour les médiations, en particulier dans le domaine des sciences de l'esprit. À la faveur d'une conception simplificatrice du travail des « sciences de la nature » – sa conception « positiviste » nous dit V. Descombes –, qui réduit l'explication par des « lois » de la nature à une démarche d'établissement de vérités générales à partir des phénomènes moyennant la mise en évidence d'« invariants universels »¹⁴⁴, de « corrélations constantes »¹⁴⁵, les tenants d'un dualisme méthodologique affirment que les « sciences de l'esprit » ne sauraient souscrire à une telle définition de leurs disciplines.

Ces confusions, aux yeux de V. Descombes, portent sur deux points principaux : l'idée que, dans les sciences de l'esprit, la compréhension pourrait être « immédiate » ; la question des explications de type téléologique. Sur ces deux points, il s'agit pour l'auteur de montrer d'abord que les sciences de l'esprit ne peuvent, pas plus que les sciences de la nature, ignorer les médiations, ensuite que les sciences de la nature, de leur côté, n'évacuent pas la logique téléologique.

Concernant le premier point, c'est à Raymond Aron que V. Descombes emprunte une explicitation de la conception classique, « canonique »¹⁴⁶, de la distinction entre « expliquer » et « comprendre » :

« Dans le cas de la conduite humaine, la compréhension est, en un sens, immédiate : le professeur comprend le comportement des étudiants qui suivent son cours, le voyageur comprend pourquoi le chauffeur de son taxi s'arrête devant un feu rouge. Il n'a pas besoin de constater combien de chauffeurs s'arrêtent devant les feux rouges pour saisir pourquoi ils le font. La conduite humaine présente une intelligibilité intrinsèque qui tient au fait que les hommes sont doués de conscience. »¹⁴⁷

Il y aurait donc des sciences qui auraient besoin de « la médiation d'un universel »¹⁴⁸ pour fournir des explications et d'autres non. Mais c'est, aux yeux de V. Descombes, se faire une bien piètre idée, à la fois de ce que sont les sciences de la nature et les sciences de l'esprit.

¹⁴⁴ V. Descombes, *La denrée mentale*, op. cit., p. 58.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 504. Cité par V. Descombes dans *La denrée mentale*, op. cit., p. 57.

¹⁴⁸ V. Descombes, *La denrée mentale*, op. cit., p. 59.

C'est limiter les premières à l'activité de « rapporter le fait singulier observé ici à une vérité générale observée partout »¹⁴⁹, et ignorer, pour les secondes, la possibilité de recourir à un type de médiation bien précis, qui est certes à déterminer, mais qui pourrait tout à fait jouer le rôle des « invariants universels » :

« Il n'est pas exact que la compréhension se distingue de l'explication par le fait qu'elle ne passerait pas par la médiation d'un universel. »¹⁵⁰

Mais il importe, pour autant, de prendre en compte une diversité de médiations, qui donnent lieu chacune à différents types d'explications, l'« explication naturaliste » et l'« explication intentionnelle » :

« L'explication naturaliste suppose qu'un *mécanisme* soit découvert, en vertu duquel l'événement n°1 provoque l'événement n°2. L'explication intentionnelle suppose qu'il y ait dans l'événement n°1 de quoi fournir à quelqu'un (...) un *motif* de causer l'événement n°2. »¹⁵¹

Dans le cas du chauffeur de taxi, cette médiation n'est autre que le règlement, un ensemble de règles explicites que chacun a des « motifs » de suivre :

« Il y a donc une médiation, celle d'une règle du code de la route, qu'il a fallu apprendre pour devenir un chauffeur compétent. »¹⁵²

Les sciences de la nature, quant à elles, n'évacuent qu'en apparence les explications téléologiques :

« Les explications fonctionnelles de la biologie et de la cybernétique sont des explications téléologiques (même si on se croit parfois obligé de les appeler autrement). »¹⁵³

Ce n'est pas du tout ici une critique que V. Descombes adresse à ces disciplines. Au contraire, le philosophe sait gré à ces pratiques scientifiques de contraindre à sortir de la conception positiviste de la science qui fait équivaloir « téléologique » et « animiste », et limite la visée d'un but au domaine d'une conscience :

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 60.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 59.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁵² *Ibid.*, p. 60.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 65.

« Si la téléologie est ainsi refusée à la nature, et réservée à l'esprit, c'est qu'elle est définie dans les termes de la philosophie de la conscience (...). La confusion de la finalité avec l'utilisation d'un mécanisme générateur par un sujet visant un but paraît donc complète. »¹⁵⁴

La position intentionnaliste qu'entend promouvoir V. Descombes affirme au contraire ceci :

« L'explication téléologique appliquée à des systèmes naturels n'est pas une simple façon de parler (sur le mode du « comme si »), mais elle est certainement une façon de se représenter, ou de décrire, ces systèmes. On passe au mode de description téléologique justement lorsqu'on s'intéresse au fait qu'un système soit un système, une totalité organisée. »¹⁵⁵

Entrer dans un débat sur la manière dont travaillent les sciences de la nature n'est pas ici mon objet. Ces développements de V. Descombes, que je résume ici, intéressent mon argumentation en ce que, complexifiant la distinction quelque peu usée entre « expliquer » et « comprendre », ils permettent de diversifier la notion de « médiation » en y introduisant une dimension intentionnelle.

Bien entendu, il est loin d'aller de soi, du point de vue l'ethnopsychiatrie, qu'il y ait de telles « constantes universelles » avec lesquelles elle puisse travailler. De son point de vue, il est clair, dans le cas du chauffeur de taxi que, si je ne connais pas le règlement, il est fort douteux que je comprenne pourquoi il s'arrête au feu rouge. C'est que l'universel dont il est question ici correspond à ce que V. Descombes appellera plus loin dans ses développements un « universel de relation »¹⁵⁶, c'est-à-dire la structure d'un « ordre du sens ». J'aurai l'occasion de revenir longuement sur ces points et ne m'y attarde pas ici¹⁵⁷.

Il s'agit pour l'instant de circonscrire la notion de « traduction » et plus particulièrement l'hypothèse d'une dimension de « coupure » dont celle-ci serait porteuse. Or, de ce point de vue, il est utile de suivre encore V. Descombes dans les développements qu'il apporte à son article de 1980 sur « L'équivoque du symbolique » dans les deux tomes des *Disputes de l'esprit*. Celui-ci s'emploie en effet, en lisant le « structuralisme français » comme un formalisme causaliste, à repérer à la fois les éléments de coupure dans la pensée, et à identifier à l'inverse des éléments de liens, à la fois au sein du langage lui-même, et dans le

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 66.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 67.

¹⁵⁶ V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 292. La distinction entre « universel de ressemblance » et « universel de relation » repose notamment sur la différence entre relations dyadiques et relations triadiques, *ibid.*, p. 211 sq.

¹⁵⁷ Cf. *infra*, section I, ch. 3, 3.3.4. : Relation et médiation, et section II, ch. 2, 2.1.2.1. : Universel de ressemblance et universel de relation.

rapport du langage au monde. Or, ce qui fait lien, nous dit V. Descombes, c'est la dimension intentionnelle de certains éléments du lexique¹⁵⁸. C'est précisément cette dimension qu'aurait manqué le structuralisme français.

Pointant l'« équivoque du symbolique » que j'ai déjà mentionnée, V. Descombes défend l'idée que « toute l'habileté du structuralisme d'inspiration phonologique aura justement consisté à *dissoudre les connexions*, les liens syntaxiques, de façon à n'avoir affaire qu'aux mots, tels qu'ils figurent dans le dictionnaire, avec l'ensemble de leurs acceptions et emplois »¹⁵⁹.

La confusion relevée plus haut entre le sens algébrique du symbole et son sens « traditionnel »¹⁶⁰ se trouve relayée par une autre entre la syntaxe et la morphologie, entre une « forme syntaxique » ou « structure » impliquant un « ordre du sens » et une « forme extérieure », simple mise en ordre des mots dans une phrase – mise en ordre susceptible d'une description simplement physique. V. Descombes s'appuie sur un exemple de Lucien Tesnière¹⁶¹ :

« Le signal vert indique la voie libre. »

« Le silence vertébral indispose la voile licite. »

Une phrase peut être « sémantiquement absurde tout en étant structurellement parfaitement correcte ». Faut-il en conclure directement à l'autonomie de la syntaxe ? La réponse du linguiste et du philosophe est ici négative, dans la mesure où pour pouvoir produire la seconde phrase, il faut être capable de distinguer entre les mots chargés de sens et ceux qui ne le sont pas (les articles) : « autrement dit, on peut dissocier la forme et le sens, mais, pour discerner la construction syntaxique de la phrase, il faut conserver quelque chose de la perspective du sens. »¹⁶²

C'est notamment ce qui, aux yeux de V. Descombes, invalide l'argumentation de Lévi-Strauss dans son article qui intéresse particulièrement la question de la guérison :

¹⁵⁸ « De façon générale, la relation intentionnelle (du discours) est la relation par laquelle ce discours renvoie au monde. Cette relation est assurée en définitive par le fait que quelque chose est inséré dans le discours qui a pour fonction, pourrait-on dire, de faire quasiment entrer la *chose elle-même* dans le langage », V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 22.

¹⁵⁹ V. Descombes, *La Dénrée Mentale*, p. 142.

¹⁶⁰ Toujours au sens où Ortigues emploie ce terme dans *Le discours et le symbole*, op. cit.

¹⁶¹ Tesnière, *Eléments de syntaxe structurale* (1959), Paris, Klincksieck, 2^e éd., 1988, p. 41. Cité par V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 178.

¹⁶² V. Descombes, *Les Institutions du sens*, p. 179.

« l'efficacité symbolique »¹⁶³. La conception lévi-straussienne de la structure serait au fond matérialiste (la structure serait assimilable à une « forme extérieure »), et conduirait l'anthropologue à produire une argumentation contradictoire. Comme on sait, le début de l'article développe en effet l'argument selon lequel c'est parce que la patiente « croit » dans la mythologie que déploie le chaman qu'elle guérit. L'argument porte donc sur le *contenu*. Pourtant, à la fin de l'article, l'anthropologue aboutit à la conclusion que ce n'est justement pas tant ce que dit le chaman qui a une efficace, que la structure du mythe et de l'incantation, qui vient entrer en rapport d'homologie structurale avec la pensée inconsciente de la patiente et avec (par hypothèse) la structure physiologique. Et V. Descombes de conclure non sans ironie :

« L'officiant pourrait tout aussi bien raconter à cette femme *Les Aventures des Pieds Nickelés*, s'il se trouvait que c'est justement ce mythe qui possède la précieuse propriété d'induire la réorganisation structurale qu'il s'agit ici d'obtenir. »¹⁶⁴

En d'autres termes, Lévi-Strauss ignorerait le lien de la forme et du sens, lien qui serait pourtant ce qui seul permettrait de définir une structure. V. Descombes nuance donc la thèse de l'autonomie de la syntaxe qui ouvrirait la possibilité d'une formalisation du langage, mais par une attention portée exclusivement à la forme extérieure. L'étude de la syntaxe n'est pas l'étude du « signifiant émancipé »¹⁶⁵. La syntaxe est en lien avec la sémantique.

Ce lien importe tout particulièrement, parce que c'est par lui que l'on peut comprendre comment certains éléments du discours font quasiment « entrer la chose elle-même dans le langage »¹⁶⁶. V. Descombes distingue ainsi, en s'appuyant sur la pensée de Peirce, les propositions qu'il appelle « dyadiques » (deux sujets logiques) de celles qu'il appelle « triadique » (trois sujets logiques).

Voici des exemples :

Proposition dyadique : « A tue B »,

Proposition triadique (apparemment dyadique) : « A assassine B ».

Proposition authentiquement triadique : « A passe un contrat avec B »¹⁶⁷.

¹⁶³ Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique » (1949), dans *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, pp. 213-234.

¹⁶⁴ V. Descombes, *La denrée mentale*, p. 148.

¹⁶⁵ V. Descombes, *Les institutions du sens*, *op. cit.*, p. 176.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 220-221.

La différence de l'une à l'autre et ce qui fait que la seconde proposition n'est nullement réductible, par une analyse logique, à la première, c'est précisément que la seconde indique l'*intention*.

Le point importe au niveau anthropologique, quand on considère que le don est, selon Peirce, le paradigme d'une relation triadique. Qu'est-ce que cela signifie ?

« Analysez par exemple la relation contenue dans 'A donne B à C'. Qu'est-ce en effet que donner ? Cela ne consiste pas dans le fait que A se décharge de B et qu'ensuite C prenne B. Il n'est pas nécessaire qu'un transfert matériel quelconque ait lieu. Donner consiste en ceci que A fait de C le possesseur de B selon la *Loi*. »¹⁶⁸

Ce qui importe, c'est que ces propositions, dites « triadiques », impliquent une *règle*, qui n'est nullement décelable dans la « forme extérieure » de la proposition (dans sa morphologie), mais que l'on repère quand on ne sépare pas la syntaxe et le sens – quand on est attentif à ce qu'il est requis d'appeler une structure. Impliquant une *règle*, elles impliquent – elles portent en elles – un élément *intentionnel* (« il n'est pas nécessaire qu'un transfert matériel quelconque ait lieu »), lui-même *nécessairement* lié au monde en tant qu'intégré à tout l'ensemble relationnel que constitue la société.

Ce que le structuralisme manque, finalement, c'est cette logique polyadique, qui ne met pas seulement en rapport deux sujets logiques, mais institue des relations logiquement nécessaires entre les personnes, entre les personnes et les objets et peut-être entre les objets eux-mêmes. Partant d'une conception algébrique du symbole, le structuralisme serait empreint d'une logique de coupure et de vidage : coupure des connexions intralinguistiques, rupture du lien entre la langue et le monde, vidage du sens.

En découlerait une tendance du structuralisme au causalisme et au naturalisme, visible dans l'article déjà mentionné qui porte sur la notion d'« efficacité symbolique ». Manquant la notion de règle, méconnaissant l'idée de ce que c'est que « suivre une règle », Lévi-Strauss verrait dans l'homologie structurale la *cause* de la guérison de la parturiente (au sens d'un mécanisme).

¹⁶⁸ Peirce, *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, t. VIII, § 321. Cité par V.Descombes, dans *Les institutions du sens*, op. cit., p. 239-240.

On retrouve par là ce que M. Godelier relève quant à lui comme le défaut de la pensée maussienne du don : il manquerait aux développements maussiens la mention d'un tiers terme, qui ferait comprendre la nécessité de la circulation des objets, et qui inclurait dans l'explication du fait social l'ensemble des relations sociales :

« Cette présence ineffable du donateur dans l'objet donné n'est réellement visible que lorsque l'objet circule au-delà du simple échange de dons entre deux personnes. Il faut au moins trois partenaires pour que tout devienne clair. »¹⁶⁹

Voici collectés des éléments concernant diverses possibilités de repérer des facteurs de coupure dans certaines théories, ainsi que des moyens de remédier aux difficultés soulevées par là. Il s'agissait notamment de pointer, pour les linguistes comme pour le philosophe, les risques d'une modélisation de l'objet sous forme de juxtaposition de strates, dont on ne comprend plus ensuite comment elles peuvent agir les unes sur les autres. En l'occurrence, l'efficacité d'une homologie structurale entre ces strates implique à chaque fois, dans le domaine de la linguistique, une séparation des niveaux syntaxique, sémantique, morphologique, grammatical, phonologique, pragmatique ; dans le domaine de l'anthropologie inspirée par les propositions lévi-straussiennes, une séparation de la pensée consciente, de la pensée inconsciente, et du niveau physiologique.

On aurait donc par là un premier élément qui permettrait de déterminer plus avant la notion de « traduction ». Ce qui ferait « traduction », ce serait le fait que la pensée se limite à une logique dyadique, non intentionnelle, ignorant ce fait qu'il y a un type de relation logique qui permet de penser comment un « ordre du sens » constitue un tout consistant, tenant ensemble à la fois la langue et le monde. Il y aurait « traduction » dès lors que ce type de relation serait ignoré.

Du point de vue de l'ethnopsychiatrie néanmoins, cette proposition pose d'autres difficultés. La principale d'entre elles concerne ce que V. Descombes appelle le « causalisme » de Lévi-Strauss. Soulignant ce fait qu'une explication anthropologique est avant tout concernée par le sens, V. Descombes met en avant l'idée que, par conséquent, elle ne saurait avoir affaire à des « causes ». On ne suit pas une règle parce que l'on y est physiquement déterminé, mais parce que l'on a des raisons de le faire :

¹⁶⁹ M. Godelier, *L'énigme du don*, op. cit., p. 76.

« La règle n'est pas une cause efficiente de la conduite (un mécanisme, psychologique ou autre), (...) elle est une norme que les gens suivent parce qu'ils *veulent* s'en servir pour se diriger dans la vie. »¹⁷⁰

Ou encore, mais je tenterai néanmoins par la suite de différencier ces deux affirmations qui ne me semblent être équivalentes qu'en apparence :

« Si les règles sont appliquées, ce n'est pas parce qu'elles contraindraient les acteurs à aller dans tel ou tel sens, c'est parce que les gens tiennent à les appliquer. »¹⁷¹

La difficulté est en rapport ici avec les notions de volonté, d'inconscient et d'intentionnalité. En effet, deux types de situations se présentent en consultation, qui semblent résister à cette conceptualisation. Très souvent en effet, les patients aimeraient bien pouvoir se passer de suivre certaines règles. Ils aimeraient bien ne plus rien avoir à faire avec ce qui chez eux faisait obligation : traitement des morts, initiation, règles du mariage, de la nomination de l'enfant, règles plus obscures de l'univers sorcier. Ils sont même parfois partis avec pour objectif principal de laisser tout cela derrière eux et de passer à autre chose et ils ne demanderaient qu'une chose : adopter les règles de leur pays d'accueil. Pourtant, ils arrivent souvent au centre Georges Devereux avec ce constat : leur monde les rattrape. Et pourtant, c'est souvent la prise en compte de ces règles qui ont été comme oubliées, qui apaise la situation. Il semble donc qu'il ne suffise pas de *décider* de suivre une règle, de *vouloir* la suivre, et que c'est en un sens bien particulier qu'il peut s'agir en revanche de *tenir* à la suivre.

Ensuite, la question se pose nécessairement, en situation « interculturelle », de savoir comment penser les cas où *plusieurs* règles ont l'air d'être suivies. Comment entendre un énoncé tel que : « Dans un premier temps, on est musulmans » ? Que signifie cette étrange hiérarchisation qui semble impliquer la possibilité d'« identités multiples », la cohabitation, chez une seule et même personne, de plusieurs référentiels culturels ? Serait-ce alors que les identités sont éminemment plastiques et qu'en un sens, tout leur est permis ? Mais alors pourquoi les déplacements et migrations se trouvent-ils si difficiles parfois ? Et pourquoi à l'inverse la réappropriation, par les patients, de leur héritage culturel semble faciliter l'arrivée dans le pays d'accueil ?

¹⁷⁰ V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 257.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 158.

Sans accorder plein crédit au naturalisme que critique V. Descombes (qui ne convient pas non plus, puisqu'il implique un déterminisme strict que les consultations ne valident pas dans la mesure où elles parviennent à réaménager un « ordre du sens » de telle manière que l'« arrivée » dans le pays d'accueil se fasse), il faut néanmoins trouver le moyen de caractériser une certaine nécessité qui se fait sentir ici, et qui résiste à ce que « veulent » les personnes ou à ce à quoi elles « tiennent » intentionnellement.

Avant d'emprunter plus avant ce chemin, envisageons une deuxième manière de présenter l'idée de médiation et son rôle dans l'activité de connaissance.

2.3.3.2. Réversibilité ?

Dans le cadre de l'anthropologie des sciences, B. Latour décrit l'activité de ces dernières comme la fabrication continue de ce qu'il appelle des « chaînes de traductions », qui mettent en rapport un ensemble complexe et diversifié d'acteurs hétérogènes aux intérêts souvent divergents. Le premier chapitre de *L'espoir de Pandore* suit le parcours d'une de ces chaînes de traductions, qui sont des chaînes de transformation.

Dans la forêt amazonienne sont réunis une botaniste, un pédologue, une géomorphologue et le philosophe-anthropologue des sciences. Une question les rassemble, à l'endroit où la forêt laisse place à une savane : « la forêt avance-t-elle (...), ou recule-t-elle ? »¹⁷². B. Latour décrit l'ensemble des transformations qui auront lieu pour répondre à cette question et qui font passer l'équipe de recherche, le long de la chaîne de traductions, de la forêt elle-même à une inscription finale (le graphique et l'article destinés à publication), susceptible de donner les informations nécessaires pour répondre à leur question.

Ces transformations présentent la caractéristique de « rapprocher » l'objet, alors que précisément elles le modifient à travers un parcours continu, mais scandé de ruptures :

« Cette référence [la référence savante] semble d'autant mieux assurée qu'elle repose moins sur la ressemblance et davantage sur une série réglée de transformations, de transmutations, de traductions. Quelque chose se maintient d'autant plus durablement et se transporte d'autant plus loin et rapidement qu'elle se transforme davantage à chaque étape de cette longue cascade. »¹⁷³

¹⁷² B. Latour, *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, op. cit., p. 34-36.
¹⁷³ *Ibid.*, p. 63.

Il n'y a aucune ressemblance entre deux états de l'objet – donc il y a discontinuité –, et pourtant l'ensemble des intermédiaires mis en place par les chercheurs assurent de l'un à l'autre l'indiscutable continuité sans laquelle ils n'apprendraient rien de nouveau concernant la frontière qui sépare la forêt et la savane. Il n'y a aucune ressemblance entre la forêt et les placards qui recueillent, au laboratoire, les échantillons des végétaux collectés par la botaniste. Et pourtant, ce placard contient en un sens la forêt – non pas « toute » la forêt, mais ce qui, de la forêt, intéressera la botaniste. Il n'y a aucune ressemblance entre les sols qui font l'objet de l'investigation, et le pédocomparateur¹⁷⁴ qui recueillera l'ensemble des échantillons prélevés et permettra de les répartir dans ses cases de manière à être rapportés à chaque fois aux coordonnées précises du lieu, à la profondeur du trou, au temps, afin de les comparer. C'est pourtant cet instrument qui permettra de rendre visible la transition forêt/savane :

« La transition forêt/savane se traduit maintenant par des nuances de marron et de beige en colonnes et en bandes, elle devient saisissable grâce à la prise que nous donne l'instrument. »¹⁷⁵

Une certaine forme de continuité est donc malgré tout assurée. Il serait impossible, sans cela, de « revenir sur ses pas », de refaire le parcours en sens inverse en cas de controverse afin de faire la preuve de ce qui est avancé :

« La traçabilité des étapes doit permettre, en effet, de la parcourir dans les deux sens. Qu'on l'interrompe en n'importe quel point, et voilà qu'elle cesse de transporter le vrai, de le produire, de le construire, de le conduire. »¹⁷⁶

C'est que l'une des caractéristiques essentielle de ces transformations est leur *réversibilité* :

« Connaître, ce n'est pas explorer mais pouvoir revenir sur ses pas en suivant le chemin que l'on vient de baliser. »¹⁷⁷

On pourrait tenter de penser la médiation ethnoclinique sur ce mode. À l'inverse de la « traduction » au sens où on l'entend en ethnopsychiatrie, qui induirait de la coupure parce

¹⁷⁴ Un pédocomparateur se présente sous la forme d'un cadre en bois dans lequel sont placés un ensemble de petits cubes destinés à recueillir les mottes de terre selon le protocole fixé par les chercheurs. Il permet de comparer aisément les différents échantillons en en proposant une vue synoptique – ce sont les couleurs du sol qui sont ici le critère de comparaison, *L'espoir de Pandore, op. cit.*, p. 54 et 60. De manière à ce que cette comparaison soit standard, les pédologues utilisent le code Munsell, qui répertorie l'ensemble des couleurs du spectre en leur donnant un code et est utilisé par tous les coloristes, *ibid.*, p. 63.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 57.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 74.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 78.

qu'elle ne ménagerait pas les termes intermédiaires de la chaîne, la médiation aurait cette caractéristique de donner leur déploiement à ces intermédiaires. Si l'on suit cette argumentation, il y aurait « traduction » dès lors que la réversibilité ne serait pas assurée. C'est ce qui semble ressortir des exemples qui ont été développés : dans le cas de Lucie, de « don » à « adoption », aucun jalon n'a été posé, rien de permet de passer, par transformations progressives, de l'un à l'autre. La même remarque avait été faite concernant la pensée des Otomi : comment passe-t-on de « *antiguas* » à « désir » ? Les médiations, à l'inverse, donneraient le sentiment de pouvoir, d'une certaine manière, refaire le parcours en sens inverse, et dire : voilà le chemin que la pensée a suivi pour faire se rencontrer les mondes.

Jeter des « ponts »¹⁷⁸ ?

C'est en effet une conséquence que l'on peut tirer de l'affirmation de T. Nathan selon laquelle ce n'est pas le fait que la langue du patient soit traduite qui importe, mais que soient restitués les détours par lesquels passe le médiateur pour traduire, les méandres de ce que S. de Pury appelle, comme je l'ai souligné plus haut, une « reconceptualisation »¹⁷⁹. Je rappelle sa formule citée plus haut :

« Les bons traducteurs sont ceux qui s'installent dans une démarche d'explicitation des processus, les mauvais ceux qui interprètent immédiatement. »¹⁸⁰

« Bon » ou « mauvais » se détermine ici évidemment eu égard à ce que requiert la situation clinique – et non pas « en soi ». Comment passe-t-on, par exemple, de « la tête, ça marche pas » à « *kimpi* » ? Il semble qu'ici, précisément parce qu'un malentendu est pris en compte, déployé, on parvienne à restituer des sortes de « ponts ». On passe en effet de l'un à l'autre en accomplissant le détour qui passe par la mention de la « sorcellerie cannibalique », par les précisions apportées par la langue elle-même sur une distinction entre les différentes manières de jeter un sort, et par l'identification de ce qu'on entend par « *kimpi* » : comment le sort a-t-il été jeté ? Qu'affecte-t-il de la personne ? Quelle technique thérapeutique est requise dans ce cas ?

¹⁷⁸ A. Blanchet, T. Nathan, « La contrainte de la case vide. Capacités thérapeutiques de l'analogie dans la psychothérapie spécifique des migrants », p. 144, dans *Corps, espace-temps et traces de l'exil. Incidences cliniques*, sous la direction de Abdesslem Yahoui, Grenoble, *La pensée sauvage*, 1991, p. 141-154.

¹⁷⁹ M.-R. Moro et S. de Pury, « Essai d'analyse des processus interactifs de la traduction dans un entretien d'ethnopsychiatrie », p. 65, dans *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 25-26 : « Traduction et psychothérapie », Grenoble, *La pensée sauvage* Éd, 1994, p. 47-85.

¹⁸⁰ S. de Pury et T. Nathan, « Traduire en folie. Discussion linguistique », p. 42, dans *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, 25-26, *op. cit.*, p. 13-46.

C'est aussi, du reste, la conclusion que l'on peut légitimement tirer de ce qui avait fait l'objet de la recherche de master qui a préparé ce travail. La langue, comme je l'avais compris alors, donnerait les instruments d'une sorte de « technique de repérage », et la médiation consisterait, en ce sens, à « passer » d'une langue à l'autre, d'un monde à l'autre, en restituant les systèmes en présence, en les décrivant, en mettant en évidence les chemins qu'il est possible de suivre, de l'un à l'autre – chemins que la langue indiquerait. Je m'appuyais pour cela sur les recherches menées en ethnopsychiatrie dans les années 1990, plus particulièrement les travaux de H. Salmi et C. Mannoni-Parisi¹⁸¹, ainsi que ceux de T. Nathan et A. Blanchet¹⁸², qui mobilisaient la pragmatique du langage et mettaient en évidence l'importance du raisonnement analogique.

J'avais repris à cet égard l'explicitation que font H. Salmi et C. Mannoni-Parisi du terme « kabyle », pour souligner cette idée :

« Certains faits lexicologiques se situent au croisement des divers codages (parenté, interprétation de la maladie, etc.). »¹⁸³

Les auteurs déploient le sens de la racine « *K.B.L* », en insistant sur la multiplicité des systèmes psychiques et culturels qu'elle rassemble : une histoire en forme de mythe fondateur, où une tradition est construite qui donne sens à l'existence d'un peuple ; un type de rapport au dieu ; un système de valeurs ; un système perceptuel, spatial et temporel ; un système de repérage spatial lui-même inséparable d'une pratique religieuse. Autant d'éléments susceptibles de faire entendre la langue comme porteuse d'une expérience spécifique du monde.

L'article fait mention également, s'agissant de l'arabe ancien, d'un nombre important de termes « qui expriment une chose et son contraire »¹⁸⁴, et mon idée avait été de rapprocher

¹⁸¹ Voir notamment : H. Salmi et C. Mannoni-Parisi, « Métissage des langues, métissage des cultures, métissage des cadres thérapeutiques », p. 354, dans *Psychologie française*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1991, t. XXXVI, n° 4, p. 351-361.

¹⁸² En particulier : A. Blanchet et T. Nathan, « La contrainte de la case vide. Capacités thérapeutiques de l'analogie dans la psychothérapie spécifique des migrants », dans *Corps, espace-temps et traces de l'exil. Incidences cliniques*, *op. cit.*

¹⁸³ H. Salmi et C. Mannoni-Parisi, « Métissage des langues, métissage des cultures, métissage des cadres thérapeutiques », *op. cit.*, p. 354.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 354-355.

ces termes de ce que T. Nathan appelle, dans *L'influence qui guérit*¹⁸⁵, des « contenants formels », la question clinique étant celle de la transmission de ces contenants. Ils ont les caractéristiques suivantes : « ils ressemblent davantage à des objets, des rythmes, des images qu'à des mots » ; « ils ne sont pas combinables, mais autorisent les combinaisons de phonèmes ou d'éléments plus complexes » ; « ils ne possèdent en eux-mêmes aucun sens, mais sont à l'origine de la construction de sens » ; ils peuvent générer des processus de « mimétisme ou mieux encore, de transmissions logiques » ; ils sont « strictement logiques et non affectifs ».

Si la langue offre à la fois des éléments de lexique qui « se situent au croisement de divers codages », permettant en quelque sorte d'assurer du lien, et des termes capables d'organiser des « logiques de transformation », alors il semble possible de mobiliser ces éléments pour, en quelque sorte, circuler dans ces systèmes et dans l'expérience qu'ils portent, « passer » d'un système à un autre et, pour le thérapeute, induire de tels passages chez son patient. Si l'hypothèse est juste, puisque ces passages ont été induits, puisque l'on en connaît les voies, il y a une possibilité pour que ces « passages » soient « réversibles ». Alors la médiation, de la manière dont je l'avais comprise il y a quatre ans et sans avoir assisté aux consultations, consisterait à traduire la langue en restituant le système qu'elle porte et en retrouvant par là les chemins que l'on suit pour s'y repérer (chemins indiqués par la langue elle-même).

Une situation clinique, rapportée par A. Blanchet et T. Nathan dans « La contrainte de la case vide »¹⁸⁶ permettrait d'étayer cette hypothèse. Dans le cadre de cette recherche, l'hypothèse principale était bien que l'efficace de l'analogie tenait au fait que celle-ci véhicule des *médiations*. Elle permettrait de jeter des « ponts ». A. Blanchet et T. Nathan prennent l'exemple d'une patiente togolaise, Madame Odian. Dans cet exemple, deux « systèmes »¹⁸⁷ sont entrés en discordance : celui qui comprend des énoncés sur la nature de la personne et

¹⁸⁵ Je résume ici les pages 84-86 de T. Nathan, *L'influence qui guérit*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2^{ème} éd., 2001.

¹⁸⁶ A. Blanchet et T. Nathan, « La contrainte de la case vide. Capacités thérapeutiques de l'analogie dans la psychothérapie des migrants », dans A. Yayahoui (dir.), *Corps, espace-temps et traces de l'exil, op. cit.*, p. 145-148, et T. Nathan, *L'influence qui guérit*, p. 132-139, pour l'opérateur thérapeutique de la médiation. Madame Odian est adressée aux ethnopsychiatres pour sa fille Fortunée : « Fortunée, âgée de treize ans, est épileptique, analphabète et considérée comme débile », p. 133 ; sa mère refuse violemment les propositions des intervenants sociaux.

¹⁸⁷ Revenant sur un travail qui, dans le cours du développement de l'ethnopsychiatrie, remonte à il y a presque une vingtaine d'années, je suis amenée à utiliser un lexique qui n'est plus celui qu'utilisent les ethnopsychiatres. C'est pourquoi j'emploierai des guillemets pour ces termes, notamment celui de « système ».

celui qui définit la nature des morts. L'enjeu consiste à rendre à nouveau possible une circulation entre les deux « systèmes ».

Le dispositif actif s'organise ici autour de deux analogies énoncées, qui induisent quant à elles les médiations permettant d'établir des ponts entre les divers mondes référentiels de la patiente (monde des vivants et monde des morts), c'est-à-dire aussi entre deux systèmes inclus dans sa culture.

C'est la patiente elle-même qui propose la *première analogie*. Sa fille Fortunée, depuis la mort de la sœur de Madame Odian, a peur, peur des morts, dit la patiente :

« C'est normal, dit-elle, moi quand j'avais son âge, j'avais peur des morts ; on a l'idée qu'on va les voir, on a peur de sortir de la maison. »

On a donc peur d'être emporté par eux. Les morts sont à la petite Fortunée ce qu'ils étaient à sa mère au même âge. De cette analogie est induite la *première médiation*, le premier élément de circulation d'un univers à l'autre :

« Les morts transmettent la mort. »

Le récit d'un rêve de Madame Odian permet d'induire une *seconde médiation*, que rendra active la *seconde analogie*, prononcée cette fois par le thérapeute. La patiente, au chevet du fils malade de sa sœur décédée, rêve d'un « Monsieur qui parlait français et de sa sœur qui rentraient dans la maison. Le Monsieur [lui] dit : « Je t'ajoute sa force ». Moi je regrettais amèrement que ma sœur me donne sa force. » A. Blanchet formule ainsi la médiation induite :

« On est impliqué par la mort des morts, on a pris leur force. »

Mais il reste à ancrer ces inductions dans le contexte qui est celui de la patiente et à en inverser le sens.

Madame Odian décrit la maladie de son neveu ainsi : « Il n'arrivait pas à se tenir debout, il n'avait plus de force ». Il est clair par conséquent qu'on (la patiente en particulier) a peur pour cet enfant qu'un mort ne lui prenne sa force, puisque les morts transmettent la mort et qu'une circulation de force entre les deux univers fait partie des possibles. C'est donc la

même peur qui caractérise à la fois le rapport de Madame Odian aux morts, son rapport à son neveu (un mort lui prend sa force), et le rapport (supposé) de Fortunée aux morts.

Énonçant une nouvelle analogie et validant par là le diagnostic proposé par Madame Odian, le thérapeute ancre ces inductions dans le contexte de la patiente :

« Fortunée aussi, on a pensé qu'elle allait mourir quand elle était bébé, quelques jours après sa naissance ; c'est pourquoi elle n'aime pas la mort. »

En d'autres termes, on a eu pour Fortunée les mêmes inquiétudes que l'on a maintenant pour son cousin. De ces inquiétudes viennent son angoisse.

Alors une proposition thérapeutique destinée à produire une *inversion* trouvera un contexte adéquat où produire son effet :

« Quand quelqu'un dort trop (comme Fortunée lors de son épisode comateux) il cherche quelque part celui dont il est la réincarnation. »

C'est donc l'énoncé suivant qui a été induit par le parcours des médiations :

« Les morts transmettent la vie. »

La patiente pose cependant une condition à cela : il faut nourrir les morts ; or sa sœur s'y refusait – sous-entendu : elle en est sans doute morte. C'est pourquoi Madame Odian a décidé d'élever dans son appartement un autel pour honorer les morts et les nourrir.

Si l'angoisse est en partie levée, c'est qu'une circulation est de nouveau envisageable pour la patiente entre les deux mondes :

« Entre les mondes des vivants et des morts, il y a les rituels et la tradition. »

Il y a donc quelque chose, un lien, dont la disparition était source de l'angoisse de la patiente et de sa fille. On peut faire l'hypothèse que son installation en France, auprès d'une sœur qui ne rendait pas aux morts ce qui fait leur dû dans son « système culturel », a contribué à entraver le libre jeu des structures entre elles, lequel permettait un échange régulier entre les vivants et les morts.

Il semblerait qu'on ait par là mis à jour un type de médiation dont le ressort est le raisonnement analogique et qui permettrait de se frayer des passages entre les systèmes. Il semble aussi que cette médiation soit réversible au sens où, une fois l'inversion opérée, on ne voit pas ce qui, en droit au moins, interdirait de l'induire dans l'autre sens.

Pourtant, si l'on a trouvé le moyen de circuler au sein de ce que j'appelais alors des « systèmes psychiques », on n'a pas pour autant induit un passage *entre* les « systèmes culturels » eux-mêmes. D'un « système culturel » ou « linguistique » à l'autre, le rapport n'a pas encore été déterminé.

Ce rapport, la linguiste S. de Pury propose de le penser dans les termes d'une « mise en contraste » :

« La compréhension du monde qui se transmet par le biais [des mots] est, en effet, toujours une construction ; elle est associée à une 'théorie', à un paradigme. La médiation fait surgir ces paradigmes et les met en contraste. »¹⁸⁸

Quel type de médiation cette piste invite-t-elle à envisager ?

J'y ai déjà fait allusion plus haut, les ethnopsychiatres tendent en effet à souligner maintenant qu'il y a lieu de distinguer entre deux types d'opération de médiation qui s'effectuent au sein du dispositif : la première est celle du médiateur dans son travail avec les langues – travail d'explicitation des processus de traduction et de « mise en contraste » ; la seconde prend le plus souvent appui sur le personnage du médiateur, mais peut très bien être portée par une autre personne et est une opération du dispositif. Il s'agit d'une opération de *mise en tension des mondes* et le médiateur est celui qui, d'une manière ou d'une autre, vient mettre en présence le monde des patients, le convoquer en consultation. C'est cette opération, qui englobe, contient et donne sa force à la première, qui n'est pas pensable selon le modèle de la réversibilité. C'est ce que je voudrais rendre sensible maintenant, en prenant appui sur une situation clinique rencontrée au cours de mon stage.

¹⁸⁸

S. de Pury, *Comment on dit dans ta langue ? Pratiques ethnopsychiatriques*, op. cit., p. 41.

Le dispositif réunit une multiplicité de personnes. Il accueille, de manière non limitative, toute personne concernée par la situation : parents, grands-parents, tantes et oncles, frères et sœurs, cousins, amis, etc. Les patients peuvent également choisir de venir avec celles et ceux dont ils souhaitent que le point de vue soit entendu. Les consultations réunissent donc toujours un groupe. Ce groupe n'est pas cependant un groupe bipolarisé constitué de thérapeutes experts et de patients. En effet, les consultations ont lieu le plus souvent à la demande d'un juge dont elles réalisent dans ce cas l'ordonnance, de l'Aide Sociale à l'Enfance, ou de praticiens hospitaliers, et les référents sociaux qui sont habituellement en contact avec la famille (assistants sociaux, éducateurs, psychologues, médecins) sont également présents aux consultations. Avec les proches des patients, ils incarnent autant de tiers qui contraignent à engager à chaque consultation une variation des points de vue qui complexifie toujours la situation. Le groupe de consultation réunit, autour du thérapeute principal¹⁸⁹, une dizaine de professionnels et de co-thérapeutes provenant d'horizons très divers : psychologues cliniciens, médecins, psychiatres, anthropologues, mais aussi linguistes et philosophes, prennent part aux consultations.

Au moins l'un d'entre eux est présent comme spécialiste de la région dont est originaire le patient. Il connaît la langue maternelle de la famille, les habitudes et les techniques thérapeutiques en usage dans le monde du patient. Il s'agit du médiateur. D'autres, souvent spécialistes de différentes régions, sont tout de même sensibilisés à l'importance des traditions thérapeutiques locales.

Enfin, le dispositif étant conçu comme susceptible d'accueillir toutes les personnes qui sont concernées par la situation, le groupe de consultation est parfois amené à recevoir les magistrats (juges ou avocats) qui le souhaitent. Travaillant en collaboration avec le centre Georges Devereux (par le biais des ordonnances et des rapports qu'ils lui demandent), ils sont intéressés à faire l'expérience du dispositif et de la pratique thérapeutique qu'il induit. Chacun pourra être invité à prendre la parole à l'initiative du thérapeute principal. Les référents sociaux sont, dans la grande majorité des cas, sollicités pour inaugurer les consultations. Quelle idée se sont-ils faite de la situation ? Où en est la prise en charge ? Quelle est

¹⁸⁹ Pour les consultations ici restituées, le thérapeute principal est Monsieur Lucien Hounkpatin, directeur du centre Georges Devereux et Maître de conférence à l'Université Paris VIII.

l'orientation envisagée ? Qu'attendent-ils de ces consultations ? Une consultation peut durer jusqu'à trois heures ; il est très rare qu'elle dure moins de deux heures¹⁹⁰.

Présentation d'une situation clinique : l'enfant de la sirène

Nous recevons aujourd'hui Mathieu, petit garçon de huit ans, malicieux et séducteur. Tous les adultes sont sous le charme. Son entrée dans la salle de consultation est une véritable entrée en scène, qui ne manque pas de produire son petit effet. Généralement, les jeunes garçons de son âge restent réservés, nous regardant à peine ; ils écoutent les adultes. Mathieu arrive, sourit à chacun d'entre nous et fait le tour du groupe en serrant la main à tous. Pour le moment, il vit en famille d'accueil. Son père refuse cette situation, les rapports d'expertise des psychologues, le placement de son fils, l'accusation de maltraitance. Il reconnaît qu'il est arrivé qu'il fasse des erreurs, que l'enfermement qu'il a subi, accompagné d'une injonction thérapeutique, étaient justifiés ; mais le fait qu'il fasse ainsi amende honorable devrait plaider en sa faveur et il ne comprend pas qu'on le maintienne à l'écart de son fils, ce qu'il vit comme une sanction.

Monsieur F. vient de Sainte-Lucie. C'est un homme jeune, grand, sportif, dont la tenue vestimentaire et les attitudes ont des accents de Bob Marley. Il s'exprime difficilement, dans un français où résonne sans cesse l'anglais qu'on parle là-bas. Sa compagne, française, est également présente à la consultation. Elle prend fait et cause pour cet homme qu'elle protège et défend comme une victime. Répondant souvent pour lui, elle se positionne en traductrice, et manifeste avec effusion leur commune douleur d'être séparés de leur petit garçon.

Nous essayons d'en savoir un peu plus sur ce couple. Au pays, Monsieur F. était une véritable célébrité. La vie lui souriait. Il avait un métier qui lui plaisait, beaucoup de richesses, et ses deux enfants. Séparé de sa première compagne, il décide de venir retrouver en France Madame R. qu'il a rencontrée alors qu'elle passait ses vacances à Sainte Lucie. Il part en laissant tout derrière lui, hormis le petit Mathieu, son « prince ». Plus de terre, plus d'appartement, plus de métier, plus de biens. Autant que d'autres en profitent, puisqu'il partait pour toujours. Pourtant, à l'arrivée en France, tout ne va pas de soi. La vie est difficile : sa

¹⁹⁰ Cette description du dispositif, ainsi que la situation clinique qui suit (p. 79-86), se trouvent dans Z. Guerraoui et G. Pirlot (dir.), *Comprendre et traiter les situations interculturelles. Approches psychodynamiques et psychanalytiques*, « Vers un nouveau paradigme : la clinique de la multiplicité et la fabrique de l'intime collectif », L. Hounkpatin, H. Wexler-Czitrom, A. Perez, L. Courbin, *op. cit.*, p. 68-69 et p. 91-97.

carte de séjour ne lui permet pas de travailler. Les obstacles s'accumulent. Il se retrouve sans ressources, avec un petit garçon pour qui la transition est délicate, au sein d'un couple qui apprend à se connaître. Une partie de la consultation est consacrée à reconstruire cette arrivée soudaine, brutale, que Madame R. a d'abord vécue comme une véritable effraction, plaçant chacun dans la situation d'étranger-familier. Tout aussi rapidement, elle s'est néanmoins constituée mère de remplacement de Mathieu, dans une sorte de court-circuit laissant peu de place pour interroger ce qui était en train de se passer. Mais quel est le sens de cette fracture radicale ? Qu'est-ce qui a pu justifier un tel arrachement ? De son monde, Monsieur F. semble avoir véritablement fait table rase. Pourquoi s'imposer un tel parcours, une telle frayeur ?

À la consultation, tout le monde est présent : les psychologues du foyer qui ont la charge de Mathieu, ses éducateurs, le père de Mathieu et sa compagne. Le couple est en conflit ouvert avec l'institution. De malentendu en malentendu, de visites manquées en rendez-vous annulés, la situation s'est enlisée et les parents ont manifestement l'intention très ferme de plaider leur cause en dénonçant publiquement ceux qui ont en charge leur enfant et dont ils s'estiment victimes. Mathieu, apparemment, dit aux adultes ce qu'ils ont envie d'entendre : à son père, qu'il veut rentrer chez lui, aux institutions, qu'il en a peur. Vérité et mensonge. Qui a dit quoi à qui ? S'ajoute à cela la difficulté de la langue. Madame R. décline ses diverses origines : « Égyptienne, Algérienne, Italienne et Juive », « Juive et Arabe, la totale », nous dit-elle en semblant sous-entendre par là qu'elle est coutumière des rencontres entre cultures et qu'elle sait y faire. Pourtant, tout se passe comme si le divers et la multiplicité de ses appartenances se trouvaient aplanis, lissés dans cette étrange recension qui ignore l'hétérogène. Une fois ces attachements mis sur le même plan, Madame R. se positionne en traductrice universelle. Le discours de Monsieur F. – et le nôtre – passent par elle, de telle sorte que tous les énoncés convergent vers une unique pensée : faire rentrer Mathieu chez eux. Constitué en un bloc, le couple est résolu à se battre : venus dénoncer les décisions de justice dont ils faisaient l'objet, les voilà pris dans une dynamique où ils transforment eux-mêmes le dispositif en un tribunal où « tout ce que nous dirons pourra être retenu contre nous ». Nos paroles sont des accusations. À l'usage d'enregistrer¹⁹¹ les consultations, ils répondent en amenant eux-mêmes un enregistreur.

Face à cette pensée figée, qui mobilise tout ce que son monde d'accueil lui offre de possibilités pour constituer le groupe de consultations *contre* eux (le droit, la victimisation,

¹⁹¹ Ces enregistrements ne se font qu'avec l'accord des patients. Ils s'inscrivent dans la perspective de recherche qui est celle du dispositif et l'usage qui en sera fait est systématiquement expliqué aux patients.

leur propre culpabilisation), le dispositif est inactivé. Mobilisé à contre-emploi, il donne lieu désormais à deux blocs qui se font face : les accusés et les calomniateurs. On devine, aux différentes prises de parole des institutions, qu'elles reconnaissent, dans les attitudes de quérulence du père, une pathologie de l'ordre de la paranoïa, qui expliquerait sans doute leur réticence à envisager un retour de Mathieu auprès de son père.

Plusieurs séances se déroulent selon le même scénario, répétant cet affrontement stérile et rigide. Le thérapeute principal choisit alors de modifier radicalement le cadre. L'un des co-thérapeutes recevra Monsieur F. en consultations individuelles.

« Papa, je veux rentrer chez moi »

« Papa, je veux rentrer chez moi ». Cette phrase, prononcée par le petit Mathieu et qui nous est rapportée à la consultation suivante, doit comme d'habitude autoriser Monsieur F. à nous convaincre, à apporter la preuve qu'ils sont dans leur bon droit à vouloir reprendre Mathieu chez eux, même si certains prétendent que le jeune garçon a dit cela sous le coup d'une punition, ou parce qu'il a peur de son père. L'espace est, une nouvelle fois, partagé de manière dichotomique.

Mais le cadre a été réaménagé, l'agencement n'est plus le même. Monsieur F. a pu, au cours d'une consultation individuelle, dire qui il était. Il a raconté son initiation inachevée et les conditions de cet inachèvement. Avant même sa naissance, un rêve avait annoncé à sa mère que cet enfant n'était « pas n'importe qui », et qu'il faudrait le traiter en conséquence. Dans ce rêve, le nouveau né est offert en don à sa mère. Il ne s'agit pas de n'importe quel don, mais du don d'un personnage dont on comprend qu'il est une divinité. Une femme, grande, s'approche de la mère de Monsieur F. Cette femme vient de la mer, elle ressemble à une sirène et elle porte un bébé dans ses bras qu'elle veut lui donner. La future mère refuse d'abord. Mais cette femme mystérieuse, cette femme venue des eaux fertiles, lui fait obligation. Elle finit par déposer presque de force l'enfant dans ses bras. À sa naissance, la mère le reconnaît : c'est bien lui qui était dans son rêve.

Puis un autre souvenir revient à cet enfant pas comme les autres. À trois ans, tombé gravement malade, il est hospitalisé. On craignait pour sa vie. Sa grand-mère maternelle fit alors à son tour un rêve. Dans ce rêve, on vient lui dire l'obligation où elle est, si elle veut la

guérison de son petit-fils, de faire une cérémonie d'offrande à la divinité de l'eau. Elle suit la prescription, fait la cérémonie. L'enfant guérit. Suite à cette guérison, elle le protégeait toujours de ses contacts avec l'eau.

Elle n'a pas été la seule à s'enquérir du petit comme d'un enfant qui n'était pas ordinaire. Sa famille paternelle aussi l'avait perçu comme un enfant particulier, destiné à soigner les autres. Mais les deux familles n'étaient pas du même monde et les négociations ont été longues et complexes. La mère du petit refusait de le confier à sa grand-mère paternelle pour qu'elle l'initie. Il aurait alors appartenu à d'autres dieux. Monsieur F. avait dix ans quand sa mère finit par accepter. Il passa alors neuf mois auprès de sa grand-mère, parcourant les villages avec elle, l'observant faire son travail de guérisseuse. Il recueillit cet enseignement, apprit les techniques, rencontra les objets et les substances thérapeutiques. Après une journée particulièrement éprouvante passée à aller de village en village sous un soleil écrasant, sa grand-mère ne se sentit pas bien et lui demanda d'aller chercher son père. Malgré leur empressement, à leur retour, elle était déjà morte.

De cette initiation inachevée, de cet enseignement partiel qu'il ne put jamais mettre en pratique, on comprend qu'il n'ait gardé qu'une immense peur, une peur viscérale, et qu'il ait voulu ne plus rien avoir à faire avec toutes ces choses. Déjà, au pays, il avait entrepris de se rapprocher du monothéisme, en fréquentant l'Église pour se soustraire à cette dimension d'initiation qui lui faisait si peur, et tout son parcours prend sens, dans ce contexte, comme une volonté d'éliminer radicalement tout ce qui pouvait représenter le plus infime contact avec cette période de sa vie. Il a coupé du mieux qu'il a pu, en se dépouillant là-bas de tous ses biens, en partant vivre loin, le plus loin possible. Mais ce monde est présent et maintenant convoqué en consultation.

Connecté à un autre espace, hétérogène, le cadre est désormais soustrait à la transposition, au sein du dispositif, du cadre judiciaire dans lequel il était pris. Désormais, dans le « papa, je veux rentrer chez moi », on n'entend plus : « est-ce vrai, ou a-t-il peur de son père ? », mais des échos qui viennent résonner dans cette demande, des interrogations multiples qui enrichissent la notion de « chez soi » et font surgir une parole du thérapeute principal, à laquelle Monsieur F. répond sans hésitation :

« Monsieur F. : Ca m'a fait mal, on sent qu'il n'est pas chez lui.

L. Hounkpatin : Vous voulez que je vous réponde ?... Où est chez vous ?

Monsieur F. : Où est chez moi ? Je n'ai pas compris la question.

L. Hounkpatin : *Your first home*.

Monsieur F. : Sainte Lucie.

Madame R. : La question que vous avez posée en anglais, ce n'était pas la même qu'en français. »

Cette parole fait subir plusieurs torsions à la situation et à ce qu'il est possible, dès lors, de penser à partir d'elle : première torsion opérée sur l'énoncé lui-même, qui déplace le « chez soi » et convoque immédiatement le monde de Monsieur F. ; seconde torsion opérée sur le bloc constitué par le couple, par l'utilisation de la langue maternelle du patient (ce que le thérapeute principal ne fait presque jamais), que Madame R. repère parfaitement et qui, transformant la traduction en médiation, coupe court au cycle de traductions dans lequel elle se trouve depuis le début de nos rencontres.

La revendication qui donnait à entendre cette proposition d'un seul point de vue est diffractée par la constitution des deux espaces et la parole du thérapeute principal est cette fois opérante. Cette parole produit un effet de disjonction, qui déloge le couple de leur mise en commun qui constituait un bloc « contre » – contre les institutions, contre la famille d'accueil, contre le groupe de consultation. Quand on pensait être dans un espace unidimensionnel, cette parole vient introduire de l'équivocité et fait apparaître Sainte Lucie et les éléments-source¹⁹² qui ont activement fabriqué Monsieur F. et qu'il cherche désespérément à fuir.

Alors surgissent le dépit et la révolte. Un mélange de tristesse, de découragement et de rage se lit dans ses yeux émus : « ici, tout le monde pense que je suis n'importe qui. Mais ce n'est pas vrai. Je ne suis pas n'importe qui ». En effet, dès avant sa naissance, il n'était pas n'importe qui. Il était un enfant donné, par une divinité qui plus est. De ce point de vue, l'interruption brutale de son initiation le constitue en enfant volé. Il est un enfant que les humains ont volé à son véritable « propriétaire »¹⁹³ – un non-humain. Mais alors ce constat devient tangible : la violence qu'il s'est faite à lui-même, en s'arrachant à son monde et en mettant tout en œuvre pour le tuer en lui, sa prétention à venir fonder autre chose ailleurs, avec son fils qui plus est, sont une manière d'entériner, de pousser encore plus loin ce vol

¹⁹² Cette notion fera l'objet de longs développements (notamment *infra*, section I, ch. 3, 3.3.3. « Origine culturelle » et « éléments-source »). Pour ne pas interrompre le récit des consultations, je ne l'explicite pas ici.

¹⁹³ Le terme « propriétaire » est la traduction de l'arabe « *melk* », utilisé notamment au Maroc, et appartient à un champ lexical complexe que déploie T. Nathan à propos des *jnoun*, dans *Nous ne sommes pas seuls au monde*, *op. cit.*, p. 189-197, et plus particulièrement, p. 195-196. Je signale ce point pour faire entendre que si l'écrit nécessite ici l'usage d'un terme général (« propriétaires »), ce n'est que dans le mouvement des consultations que ces « êtres » pourront être instaurés dans leur dimension constituante et active, et non comme « détenteurs » préalablement donnés d'une origine figée. J'aurai l'occasion de revenir longuement sur la question de ces « êtres ».

d'enfant – autant de tentatives de fuite qui non seulement n'autoriseront pas Monsieur F. à se débarrasser de son monde, mais risquent fort d'en renforcer les exigences : il s'agit maintenant non pas d'un, mais de deux enfants volés (lui-même et son fils).

En effet, le « nouveau monde » qu'il a choisi et où il pensait précisément pouvoir se revendiquer père de l'enfant, mettre en œuvre un nouveau commencement, lui refuse lui aussi cette possibilité. Ce monde où les enfants n'ont pas de « propriétaires », où l'individu vit avec des droits et des devoirs, mais sans obligations envers des non-humains, ce monde-là vient lui rappeler, sur un autre mode, les obligations de son monde et fait résonner cette parole : « cet enfant ne t'appartient pas ». À qui appartient l'enfant ? Cette question lui serait nécessairement posée par ses amis, par les quelques contacts qu'il aurait pu garder avec son passé. Il s'en est alors coupé encore plus pour cacher ce qu'il vit comme une trahison. Il faudrait en effet qu'il dise que le petit Mathieu ne vit pas avec lui, que c'est désormais l'État français qui assure son éducation. Il en a trop honte pour pouvoir l'avouer à ses proches. Mais ces questions sont nécessairement là pour lui : « n'a-t-il pas voulu se substituer aux propriétaires de l'enfant ? » ; « Cela est-il praticable ? » Cet homme qui se présente à nous comme si on lui avait volé son enfant, découvre la possibilité qu'il soit lui-même un voleur d'enfant.

Patient-chercheur

Au cours de la dernière rencontre, Monsieur F. raconte comment il se trouve habité, parfois, par une intentionnalité qui n'est pas la sienne, qui lui fait faire des choses dont il ne se reconnaît pas l'auteur. Comment penser autrement qu'il ait fait violence à son fils, qu'il l'ait frappé ? Cela ne se peut pas, cela est impensable, et pourtant, il l'a fait. Tout se passe comme si cette violence qu'il fait subir à son fils venait faire écho à la violence qu'il s'est infligée à lui-même en arrachant de son être les éléments mêmes qui l'avaient fabriqué. Autrement dit, si la question de savoir à qui appartient l'enfant se pose pour Mathieu, c'est qu'elle se pose au premier chef pour lui-même. Deux mondes hétérogènes ont cherché à l'initier. Inachevé, effrayé par cet apprentissage dont il ne pouvait rien faire, il a cherché à s'affilier à un troisième monde, mais sans succès. Il n'est pas parvenu à se mettre à l'abri de ces mondes qui le réclament et il est temps désormais de traiter cette question.

Alors maintenant, il refuse les traductions de sa compagne : « tu ne fais pas bien ton travail, toi », dit-il en souriant. Il refuse qu'on dise à sa place qui il est. Il sait que parfois, ce n'est pas lui qui agit, qu'il « est agi », il sait que « personne ne le voit comme il est vraiment » et qu'il va falloir qu'il engage, lui, une recherche. Autrement dit, les mouvements de disjonction opérés par le réaménagement du cadre et la désarticulation du bloc de pensée monolithique qui nous faisait face ont induit à leur tour une dynamique de réarticulation.

Réarticulation avec le réseau arraché qui met fin à l'état dans lequel Monsieur F. se trouvait de suspension entre les mondes, entre les langues, et qui donnait prise à l'entrée en présence d'un « autre », porteur d'intentions étrangères. Cette réarticulation ouvre la possibilité d'un réaménagement de son statut de père. Plutôt que de séparer, d'arracher les mondes, c'est un travail de tissage des éléments constitutants de ces mondes qui va pouvoir s'engager, afin que, relié à son monde, « fils de » ce monde dont il est l'héritier, il puisse commencer un parcours qui le posera comme « père de » Mathieu, ici. Son rapport au monde français pourra en effet se renégocier, se fluidifier. Fort de son monde, il pourra entrer en rapport avec son monde d'accueil et non plus en faire un instrument d'éradication du sien. La coupure avec le réseau au sein duquel circulent les éléments-source qui ont fabriqué les personnes induit non pas la possibilité de s'ouvrir à un autre monde mais rend au contraire impossible un rapport d'échange avec l'hétérogène et se fait clôture. Dans cet état de suspension entre les mondes, la place est alors libre pour que les personnes se trouvent investies par des êtres porteurs d'intentionnalités étrangères, dans une sorte de transe permanente. Sortir de cet état de suspension, c'est, pour Monsieur F., partir à la recherche de ses « propriétaires » – ces êtres qui auraient peuplé son initiation interrompue, éléments constitutants d'une transmission qui n'a jamais pu avoir lieu.

Il semble bien dans ce cas qu'en quelque sorte, des jalons ont été posés. Des éléments ont été convoqués, qui semblent scander le parcours de médiation et sont en l'occurrence des éléments de mythes, des récits de rêves : la mer, la sirène, la divinité de l'eau. Ces éléments viennent « remplir » l'écart entre « chez moi » et « *your first home* ». Ils semblent poser des jalons entre l'expérience que porte le « chez moi » tel qu'il est prononcé par le petit Mathieu et tel qu'il peut être entendu ici – un appartement à Paris –, et celle que porte l'autre langue et qui fait appel aux éléments déposés en consultation individuelle.

Mais peut-on dire que ces scansions permettent de passer d'un monde à l'autre ? Il semble bien que non. Encore moins sont-elles « réversibles ». Si la parole du thérapeute

principal opère ici une médiation, ce n'est pas parce que, en proposant une traduction inexacte, il permettrait au patient de voir ce qui, d'un monde à l'autre, serait comparable et permettrait par conséquent un passage. Il opère une médiation parce qu'il réactive des éléments de transmission qui sont remis en jeu dans une situation très particulière qui est de mise en tension des mondes, en tant qu'ils sont hétérogènes. C'est cette remise en mouvement, qui passe par une mise en tension, qui autorise un réordonnement et fait passer le patient de son agitation à une forme d'animation. C'est par le biais de cette mise en tension que quelque chose « passe », mais quelque chose de bien plus multiple que ce que suppose la condition de « réversibilité ».

J'aurai l'occasion de revenir longuement sur cette notion de « mise en tension des mondes », dans la mesure où elle constitue le cœur de l'opération de médiation du dispositif. Ce que je souhaite souligner pour l'instant, c'est, on l'aura compris, que la présence ou l'absence de « réversibilité » n'est pas ce qui permettrait de différencier « traduction » et médiation ethnoclinique. B. Latour mettait du reste déjà en garde contre ce type de transposition :

« Mon texte de philosophie empirique ne représente pas ses preuves à la manière de mes amis pédologues. La traçabilité de mes propos n'est pas si bonne qu'elle permettrait au lecteur de retourner sur le terrain. Légende d'images, mon texte final ne saurait résumer la chose même dont elles parlent. (Je laisse à mon lecteur le soin de mesurer la distance qui sépare les sciences exactes des souples car cet autre mystère demanderait une autre expédition qui étudierait cette fois le petit philosophe empirique que je suis). »¹⁹⁴

Ce qui peut nous faire avancer en revanche, c'est d'identifier ce qui, dans le cas de la médiation ethnoclinique, invalide le modèle. Quelque chose, nous dit B. Latour, assure la continuité et la réversibilité indispensables à la construction d'un fait qui en apprenne du nouveau aux chercheurs, quelque chose qui demeure constant tout le long de la chaîne, un *invariant* :

« Dans ce transport, quelque chose s'est conservé. Si je parvenais à saisir cet *invariant*, ce je ne sais quoi, j'ai l'impression que j'aurais compris la référence savante. »¹⁹⁵

¹⁹⁴ B. Latour, *L'espoir de Pandore*, op. cit., p. 82.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 44.

La question qui se pose est de savoir comment est assurée cette invariance. Celle-ci est principalement garantie par le fait que le recueil des données est soumis à un protocole permettant d'obtenir des informations standardisées :

« Héloïse impose pour chaque séquence d'action la même grille – décidée d'avance au restaurant – que nous devons systématiquement remplir d'informations. Elle est garante de la standardisation du protocole d'expérience de façon à ce que nous fassions toujours les mêmes prélèvements pour chaque lieu, assurant ainsi la compatibilité et donc la comparaison entre les tranchées. »¹⁹⁶

C'est grâce à cette standardisation du protocole de recueil de données que l'on « pourra revenir sur chacune des données pour en faire l'historique »¹⁹⁷. Et c'est grâce à cette compatibilité que l'on pourra comparer les relevés des différents forages et obtenir la réponse que la pédologie donnera à la question de l'avancée, ou non, de la forêt sur la savane, réponse qui devra elle-même être comparée à celle que pourra donner la botaniste. De la même manière, c'est une standardisation semblable qui permettra, grâce à un autre outil – le code Munsell¹⁹⁸ –, de comparer l'état et la situation de ce sol à n'importe quel autre terrain.

Or, la situation clinique que j'ai restituée plus haut ne permet pas de repérer de tels standards, de tels invariants. Il n'y pas de « réversibilité » entre les mondes. Il faut chercher ailleurs ce qui permettrait de préciser la notion de « traduction ». Examinons dans l'immédiat l'hypothèse inverse : dans le domaine des sciences humaines, ce ne serait pas l'absence de réversibilité qui ferait traduction, mais au contraire, la recherche d'invariants.

2.3.3.3. Recherche d'invariants ?

Je ne reviendrai pas sur la critique que V. Descombes adresse à Lévi-Strauss dans son article « L'équivoque du symbolique », et qui pourrait être lue également en suivant ce trajet. La confusion du symbole « traditionnel » avec le symbole algébrique est bien de l'ordre d'une recherche d'invariants (les fonctions, les équations) qui permettraient, une fois que l'on a rassemblé les « variables », de calculer les différentes formes d'organisation sociale

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 53.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 63. Le code Munsell est ce « standard commun aux peintres, aux fabricants, aux cartographes et aux pédologues », dont il a été question plus haut, et qui leur permet de s'entendre sur une référence commune aussitôt compréhensible par chacun puisque ce code attribue à chaque nuance de couleur un nombre qui l'identifie spécifiquement.

(existantes et possibles), puis de les classer sous la forme d'un tableau qui aurait la forme de celui de Mendeleïev. Or c'est précisément cette recherche qui, aux yeux de V. Descombes, « coupe » l'anthropologue de son objet, l'empêchant de se laisser interroger par ce que celui-ci peut avoir de « mystérieux et de déroutant »¹⁹⁹. On se trouve bien ici dans l'hypothèse selon laquelle ce serait la recherche d'invariants qui induirait de la coupure et ferait « traduction ».

C'est une proposition du même type qui, s'agissant du traitement que la linguistique fait du langage, est celle de Deleuze et Guattari dans les « Postulats de la linguistique »²⁰⁰ :

« Tant que la linguistique en reste à des constantes, phonologiques, morphologiques ou syntaxiques, elle rapporte l'énoncé à un signifiant et l'énonciation à un sujet, elle rate ainsi l'agencement, elle renvoie les circonstances à l'extérieur, ferme la langue sur soi et fait de la pragmatique un résidu. »²⁰¹

Là encore, tout se passe comme si la mise en œuvre d'une méthode prédéterminée, largement inspirée des réquisits de celle des sciences dites « dures », empêchait les chercheurs de rencontrer leur objet, ou à tout le moins leur en faisait manquer un aspect. Tout se passe comme si, dans le domaine du langage, la recherche d'invariants, de constantes, induisait une coupure, à la fois entre les chercheurs et leur objet, et au sein de l'objet lui-même : au sein de l'objet lui-même, parce qu'en séparant « linguistique » et « pragmatique », on manque ce que Deleuze et Guattari appellent une « pragmatique interne de la langue »²⁰² ; entre les chercheurs et leur objet, précisément parce qu'ils obéissent à cette scission qui a fabriqué leur objet. Autrement dit, du point de vue des difficultés qui se posent en clinique, on manque ce qui permettrait de mettre en lumière l'efficace de la langue – les (différentes) modalités d'efficace des langues.

Ce n'est pourtant pas qu'il n'y ait, dans la pratique ethnopsychiatrique, aucun « c'est comme », aucune comparaison possible. Est-ce pour autant qu'il y aurait des « invariants » ? Il y a bien, d'une consultation à une autre, des notions qui reviennent, qu'elles soient mobilisées dans les consultations elles-mêmes avec les patients ou qu'elles permettent aux thérapeutes de s'entendre sur ce qui concerne la fabrication de la situation qui s'est présentée. Néanmoins, ces notions ne permettent pas de constituer une « théorie » au sens où les

¹⁹⁹ V. Descombes, « L'équivoque du symbolique », *op. cit.*, p. 82.

²⁰⁰ Deleuze, et Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 95 et sqq.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 104.

²⁰² *Ibid.*, p. 115.

cliniciens s'engageraient dans l'élaboration d'une « métapsychologie » qui ferait progresser une science du psychisme humain. Elles ne permettent pas, de la manière dont elles sont mises en œuvre dans les consultations, de compléter des listes nosographiques, ni de les préciser. Autrement dit, elles ne sont pas des notions destinées à subsumer des cas particuliers sous des concepts généraux.

De quel ordre, alors, peut être ce « c'est comme », condition à la fois d'une prise sur la situation et d'un certain type de « reconnaissance » d'une situation à l'autre, s'il n'implique pas la mise au jour d'invariants, culturels ou psychopathologiques ? En quoi diffère-t-il du « comme si » rendu possible chez Lévi-Strauss par l'hypothèse de l'invariant qu'est la « fonction symbolique » ? En quoi cela apporte-t-il des éléments de réponse à la question de la « traduction » ?

On peut dire, de manière préliminaire, que la recherche et la mise en évidence des éléments de transmission *sur le mode de l'invariant et du général* constitue précisément un facteur de rigidification, qui ne fait pas avancer l'aventure thérapeutique engagée. Pour entendre cette affirmation, il faut néanmoins poser un ensemble de distinctions conceptuelles, et les rendre sensibles : entre ce que l'on pourrait appeler deux « régimes » de pensée, que, en reprenant une distinction à I. Stengers, je qualifierais de « général » et « générique »²⁰³ ; entre le « comme si » dont j'ai tenté de restituer précédemment les présupposés et le fonctionnement et un « c'est comme », qui passe bien d'une consultation à une autre, d'une situation à une autre, mais ne me semble pas être du même ordre ; enfin, entre deux notions, fabriquées pendant les consultations et qui sont, dirais-je après avoir traversé cette expérience au centre Georges Devereux, au cœur de la pratique ethnopsychiatrique, à savoir celle d'« origine » et celle d'« éléments-source ».

Cet ensemble de distinctions permettra de proposer une dernière hypothèse concernant la notion de « traduction » : il y aurait « traduction » non pas parce qu'il y aurait déformation, non pas parce que les produits d'une « traduction » ne « correspondraient » pas à un sens initial, mais au contraire parce qu'il n'y aurait pas eu transformation à proprement parler. La « traduction » induirait de la coupure *par défaut de transformation*. Tout se passerait alors comme si deux (ou plusieurs) logiques se rencontraient, se trouvaient mises en coïncidence, mais sans finalement se rencontrer dans une transformation « commune ». « Commune » se

²⁰³ Je m'appuierai ici sur la manière dont cette distinction est élaborée par I. Stengers dans *La Vierge et le neutrino*, *op. cit.*

trouve ici entre guillemets, parce que ce « commun » n'a pas grand-chose à voir avec le « commun » de l'inconscient commun défini par Lévi-Strauss comme indifférencié. C'est un « commun » qui a lieu, dans les consultations d'ethnopsychiatrie, comme « *penser avec* » – qui n'existe que pour autant que chacun, patient ou thérapeute, est engagé dans un processus de transformation qui a supposé pour lui une mise en risque de sa pensée.

Il y aurait dès lors « traduction » quand ces logiques se rencontreraient comme des théories d'ores et déjà constituées, préexistantes à la rencontre et inaptées, pour des raisons à préciser, à la transformation. Reste à préciser, donc, ce que j'entends ici par « transformation ».

2.3.3.4. Mise en rapport de théories préexistantes et constituées

Général et générique ; exigences et obligations

L'hypothèse est la suivante : dans les exemples de « traductions » que j'ai présentés plus haut, il n'y aurait pas eu transformation, parce que la question qui est traitée est celle de la correspondance, de l'adéquation, de la conformité des termes. Le présupposé est qu'il n'est possible de rapprocher ces termes que s'ils ont quelque point commun, par où ils vont pouvoir se rejoindre. La question qui s'ensuit est : comment se présente ce « commun » ? Comme une ressemblance ? Comme une identité ? Comme une analogie, une homologie ? De contenu ou de forme ? S'agit-il d'un référent commun ?

Pour tenter de faire importer cette différence, je m'appuierai sur un couple de distinctions élaboré par I. Stengers, dans la mesure où il me semble faire exister un régime de pensée autre, qui permet mieux d'approcher le plan où opèrent les notions fabriquées par l'ethnopsychiatrie. Il s'agit de l'articulation de la double distinction entre « général » et « générique » d'une part, et « exigences » et « obligations » d'autre part, telle que la philosophe l'élabore dans *La Vierge et le neutrino*.

Le contexte est celui d'une opération²⁰⁴ que ces concepts sont précisément destinés à mettre en œuvre : penser les sciences *autrement*, à partir des pratiques des scientifiques. Cela permet de mettre en lumière ce qui fait diverger ces pratiques, par contraste avec ce qui constitue, aux yeux de la philosophe, la dynamique qui met les scientifiques en guerre, à savoir une confusion de l'ensemble de ces pratiques divergentes dans ce que l'on appelle « la science » et qui agit comme « mot d'ordre ». Ce « mot d'ordre » a pour conséquence de couper les chercheurs de ce que l'auteure appelle – et c'est ce qui m'intéresse – leurs « obligations ».

Voici comment I. Stengers pose la différence entre « exigence » et « obligation » :

« La première différence tient au contraste entre la généralité de l'exigence et le caractère toujours circonstanciel, hésitant, imaginant, de la question qui réunit les praticiens. »²⁰⁵

C'est ce caractère hésitant qui rassemble les praticiens autour de ce qui fait d'eux de tels praticiens – autour de ce qui les « oblige » :

« La 'réalité' est bel et bien 'cause', mais dans un registre tout à fait différent, celui où l'on peut parler d'une *cause en tant qu'elle oblige*. »²⁰⁶

Ce qui oblige ces praticiens est cette réussite, dans le champ des sciences expérimentales, par laquelle « 'la nature' f[ait] la différence entre les différentes interprétations qui la concernent », différence qui n'a pu se faire que parce que « les scientifiques ont réussi à ne plus être 'libres' d'interpréter comme bon leur semble. »²⁰⁷

Mais cela ne peut se déterminer qu'à *chaque fois*, dans le rapport que *ce* chercheur a pu fabriquer avec *cet* objet, dans la situation qui était la leur – il ne s'agit jamais d'une généralité :

« Il s'agit toujours de ce à quoi oblige telle situation, telle proposition. »²⁰⁸

²⁰⁴ Une opération de « dissolution des amalgames ». Voir I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, op. cit., chapitre 3, p. 57 sq.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 99.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 41.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 40.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 68.

Ce qui « oblige » ce chercheur implique donc une indétermination quant au « comment », quant à la manière dont il peut s’y prendre pour fabriquer les bonnes contraintes, inventer le bon dispositif – celui qui permettra de faire la différence entre les multiples interprétations possibles. C’est pourquoi ce qui l’oblige est aussi ce qui le fait hésiter. En ce sens, l’auteure choisit de distinguer ces « obligations » des exigences par leur caractère « générique » :

« Proposer une question générique est une opération pragmatique car elle demande à être vérifiée par ses conséquences. »²⁰⁹

En l’occurrence, dans le cas des pratiques expérimentales, cette question est de savoir si, oui ou non, le dispositif mis en place a permis de faire la différence, de donner lieu à une réussite expérimentale. Autrement dit, la satisfaction de l’obligation implique également la prise en compte d’un imprévisible.

Par contraste, ce que l’on appellera « exigences » désigne ce qui, des pratiques scientifiques est général ou généralisable et attaché à autre chose qu’à ce qui nécessite l’hésitation due à l’obligation imposée par l’objet :

« Les exigences des scientifiques renvoient à l’époque dont ils sont partie intégrante au même titre que ceux à qui ils s’adressent. »²¹⁰

Il ne s’agit pas ici de distinguer ce qui constituerait un élément « extérieur » de la pratique scientifique (les « exigences »), annexe ou secondaire et un élément essentiel, intrinsèque (les « obligations »), avec cette idée qu’il faudrait, par conséquent, éliminer les unes et ne prêter attention qu’aux autres – ce serait une manière de reconduire l’« amalgame » qui constitue la science en entité « autonome », si vite en guerre contre l’« opinion ». La satisfaction des exigences est même « vitale »²¹¹ quand il s’agit d’intéresser de futurs alliés à un projet, de réunir les ressources financières et matérielles indispensables à sa mise en œuvre, de s’assurer un certain crédit auprès de ses pairs et du public en montrant que l’on n’est pas pour autant « sous influence »²¹², ou quand il s’agit de s’assurer que, fabriquant un dispositif

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 78.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 101.

²¹¹ *Ibid.*, p. 104.

²¹² Je résume ici rapidement les pages 103 à 105 de *La Vierge et le neutrino*, *op. cit.* I. Stengers reprend quant à elle B. Latour, *La science en action. Introduction à la sociologie des sciences* (1989), Paris, Éditions La Découverte, 3^e éd., 2005, et *L’espoir de Pandore*, *op. cit.*

expérimental, on n'a pas pour autant fabriqué d'*artefacts*. Ce qui est en question, c'est de trouver le moyen d'identifier des champs disciplinaires, ou des cas où ces exigences, transformées en « mot d'ordre »²¹³ viennent empêcher le chercheur d'être attentif au type d'obligation auquel son objet et la situation dans laquelle il se trouve le soumettent.

C'est en ce sens que l'on peut entendre la distinction que fait B. Latour entre ces « exigences vitales »²¹⁴ et ce qu'il appelle « lien » ou « nœud »²¹⁵, ce sans quoi la satisfaction de toutes ces exigences serait vaine. Il faut en effet aussi que l'objet réponde à ce que le scientifique attend de lui, autrement dit, que le chercheur sache également, par ailleurs, satisfaire à ce qui l'oblige :

« Tout le travail de connexion de Joliot s'effondrera si les neutrons ne répondent pas à ce qu'il attend d'eux. »²¹⁶

Or il semble qu'il y ait précisément des champs où ce qui est exigé vient faire ignorer ce qui oblige, vient empêcher le chercheur d'hésiter, en imposant des exigences prédéterminées à un objet qui, peut-être, devrait être approché autrement. Les « faits » qui seraient fabriqués dans ces conditions ne seraient pas des « faits expérimentaux », mais ce que la philosophe appelle des « faits méthodiques »²¹⁷, des faits vidés, par l'emprise d'une méthode trop « exigeante » – ou plutôt : « qui exige mal » –, de ce qui leur permettrait sinon de « faire une différence ». C'est à propos de ce que Devereux désigne comme « sciences du comportement » qu'I. Stengers utilise cette formule, pour caractériser ces faits construits en fonction d'une méthode qui a annulé d'avance les obligations du chercheur, imposant des exigences générales déterminées au préalable. Par « générales », il faut donc entendre ici applicables à l'ensemble des objets dont on se propose de faire la science, indépendamment de ce à quoi chaque objet peut obliger le chercheur.

Or la critique que V. Descombes formule à l'égard du structuralisme de Lévi-Strauss – pour resituer cela dans les développements qui ont été les miens jusqu'ici – peut se formuler en ces termes. Comparant Mauss et Lévi-Strauss, le philosophe note en effet :

²¹³ « La généralité des exigences trouve son summum lorsqu'il s'agit de celles que doit satisfaire l'environnement 'social' d'une science. Elle peut alors très facilement se muer en 'mot d'ordre', et mobiliser pour ce faire un ensemble varié de slogans innovants ou éculés », I. Stengers, *ibid.*, p. 99-100.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 104.

²¹⁵ Distinction reprise par I. Stengers, dans *La Vierge et le neutrino*, *op. cit.*, p. 105.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 105-106.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 74.

« La conception que se fait Mauss de la science ne lui *interdit* pas d'avance d'envisager l'objet qu'il s'est proposé dans ce qu'il peut offrir de mystérieux et de déroutant. Chez Lévi-Strauss, en revanche, une loi interdit à la science de rencontrer dans son champ d'investigation autre chose que ce qu'elle doit y rencontrer en vertu de ses principes et de sa méthode, à savoir du calculable. Car c'est manifestement une *obligation*, et non l'expérience, qui fonde Lévi-Strauss à ignorer 'les mystères' s'il lui arrive de se heurter à eux. »²¹⁸

Multipliant les termes normatifs, V. Descombes entend manifestement insister sur le fait qu'il décèle chez Lévi-Strauss une sorte de prescription, extérieure à l'objet et indépendante de lui, qui impose « d'avance » à l'anthropologue les modalités de sélection et de construction des faits. Autrement dit, tout se passe comme si les exigences que s'impose Lévi-Strauss lui interdisaient de remplir son obligation. Le terme d'« obligation » utilisé par V. Descombes me semble donc avoir le sens des « exigences » caractérisées plus haut à l'aide de la conceptualisation proposée par I. Stengers. L'« obligation » dont parle le philosophe lie en effet le chercheur à une « loi », positionnée en quelque sorte *en surplomb*, sans prise sur l'objet qu'il s'est proposé, sans prise sur l'« expérience » qu'il a pu en faire. Elle l'empêche d'« hésiter », d'envisager « l'objet (...) dans ce qu'il peut avoir de mystérieux et de déroutant ». C'est précisément ce qui, chez I. Stengers, fait la différence entre « exigence » et « obligation ».

Bien entendu, ces exigences ne sont pas celles de Lévi-Strauss *tout seul*. Elles sont celles, *générales*, de « l'époque dont [il] est partie intégrante au même titre que ceux auxquels il s'adresse »²¹⁹. Elles sont celles dont Lévi-Strauss se fait le relai : objectivité, systémativité, universalité. La question se pose alors de savoir si, quand on se donne pour objet de recherche quelque chose comme le *mana* (mais en fait, plus généralement, l'humain, l'autre humain en tant qu'il est en relation avec cet autre « mystérieux et déroutant »), l'application de ces « exigences » n'équivaut pas à la mise en œuvre d'un « mot d'ordre ».

Il ne s'agit pas de soutenir ici que les « faits » scientifiques pourraient être des « données » pures, qui seraient présentes toutes prêtes dans l'expérience et que le chercheur n'aurait qu'à recueillir pour les restituer de la manière la plus « fidèle » possible – quel chercheur pourrait travailler sans théorie préalable, sans s'être fait « d'avance » une idée de son travail ? Il ne s'agit pas non plus de nier que, du fait même que le « fait » est construit, il n'y a pas d'accès à une sorte d'objet en soi, indépendant de l'observation et de la théorisation

²¹⁸ V. Descombes, « L'équivoque du symbolique », dans *Cahiers « Confrontation »*, III, *op.cit.*, p. 82.

²¹⁹ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, *op. cit.*, p. 101.

qui en est faite, à partir d'une théorie préexistante, disponible pour le chercheur dans l'ensemble de la connaissance qui lui a été transmise.

Ce qui importe est de déterminer ce qui fait la différence entre un « d'avance » qui vient annuler les obligations, et un autre mode de mobilisation d'une théorie préalable qui au contraire les laisserait exister. Que seraient, par contraste, ces « obligations » *génériques* du chercheur ? L'hypothèse que je proposerais, qui est, comme les autres, relative à l'expérience de ma rencontre avec la pratique ethnopsychiatrique, est la suivante : ce que ce chercheur pourrait faire, à tout le moins, serait de *laisser ses théories être mises en risque par son objet*. C'est une « obligation », au sens où rien n'y dit comment cela peut, ou non, se faire, et au sens où l'obligation a été présentée comme une « opération pragmatique » qui « demande à être vérifiée par ses conséquences »²²⁰, en l'occurrence par ce fait qu'au cours de la rencontre un rapport a pu être créé, ou non.

Un « cas » – un texte en l'occurrence – me servira ici à présenter cette hypothèse. J'ai pu dire plus haut, en suivant M. Godelier, que, de même que l'on peut, comme le fait V. Descombes, reprocher à Lévi-Strauss d'opérer ce que les ethnopsychiatres appelleraient de la « traduction » et lui opposer la démarche maussienne, de même on peut en faire l'objection à Mauss lui-même. Je voudrais revenir sur ce point pour le nuancer et préciser toujours la notion de « traduction » dans la pratique ethnopsychiatrique.

Dans le cadre de sa réflexion sur le *mana*, et s'efforçant de définir une sorte de statut épistémologique à cette notion dont il n'a cessé de souligner la complexité, Mauss propose de partir de la notion de « jugement »²²¹. Il a le droit le faire, précise-t-il, parce que toute opération magique suppose un jugement, ou a un tel jugement pour implicite. Il en donne plusieurs exemples :

« Le magicien lévite son corps astral ; le nuage est produit par la fumée de tel végétal ; l'esprit est mû par le rite. »²²²

Ce qui vient susciter l'étonnement du sociologue, le point par lequel il se laisse « prendre » – au sens que je donnerai plus loin à la notion de « prise » et non au sens où il se serait laissé « mystifier » – par les pratiques magiques, c'est le caractère *nécessaire* de l'expérience à

²²⁰ *Ibid.*, p. 78.

²²¹ Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », plus particulièrement les parties III et IV, dans *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 101-133.

²²² *Ibid.*, p. 115.

laquelle elles donnent lieu. Quelque chose, en effet, dans cette expérience, fait que « la vérité de la magie est mise hors de toute discussion [et que] le doute même tourne en la faveur [de la magie] »²²³. Autrement dit, quelque chose vient rendre ces jugements nécessaires.

Pour traiter cette question, Mauss semble opérer ce que j'appellerais volontiers, avec les ethnopsychiatres, une « traduction ». La manière dont il pose le problème le guide en effet pleinement vers cette traduction. Il a insisté sur la nécessité d'une expérience, sur la nécessité de jugements ; il a développé cette idée que le *mana* définit, entre autres, une sorte de « milieu magique »²²⁴ qui lui semble être la condition de possibilité de la nécessité qui fait son problème. La transition paraît toute naturelle au philosophe, qui voit Mauss aller chercher chez Kant les ressources conceptuelles qui vont l'aider à formuler sa thèse :

« La notion de *mana*, comme la notion de sacré, n'est en dernière analyse que l'espèce de catégorie de la pensée collective qui fonde ces jugements, qui impose un classement des choses, sépare les unes, unit les autres, établit des lignes d'influence ou des limites d'isolement. »²²⁵

La suite du texte donne clairement à entendre rétrospectivement le terme de « catégorie » au sens kantien du terme : un « concept pur » de l'entendement, qui trouverait son origine dans la formation épigénétique de la raison, c'est-à-dire qui, loin d'être issu de l'expérience des sens, est la forme que prend l'entendement, *a priori*, même si c'est à l'occasion de sa rencontre avec le divers de l'expérience (par où Kant distingue l'*a priori* de l'inné). C'est par lui que se structure l'expérience – il en est la condition de possibilité.

Par là, Mauss opère apparemment bel et bien une « traduction ». Son raisonnement est le suivant. Si l'on reprend la fameuse bipartition kantienne entre les jugements analytiques (toujours *a priori*), et les jugements synthétiques qui, eux, se partagent à leur tour en jugements synthétiques *a posteriori* et jugements synthétiques *a priori*, il apparaît que les jugements magiques ne peuvent pas être des jugements analytiques. C'est précisément ce que Mauss s'est efforcé de montrer dans le chapitre précédent²²⁶, en reprochant à ses prédécesseurs d'avoir eu une approche exclusivement analytique de la magie. Reste toujours, si l'on s'appuie sur les récits de pratiques magiques dont dispose le sociologue, un

²²³ *Ibid.*, p. 111.

²²⁴ *Ibid.*, p. 92, et p. 105 : « Le *mana* est en outre un milieu ou, plus exactement, fonctionne dans un milieu qui est *mana* ».

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.*, chapitre II : « Analyse du phénomène magique. Analyse des explications idéologiques de l'efficacité du rite ».

« résidu »²²⁷, un quelque chose qui n'est pas pris dans l'analyse, et qui consiste dans cette mention, systématique dans ces récits si l'on en croit Mauss, d'un « milieu magique » sans lequel aucune magie ne serait possible. Ce résidu, c'est précisément le *mana* :

Le magicien « introduit toujours, dans ses jugements, un terme hétérogène, irréductible à son analyse logique, force, pouvoir, *φύσις* ou *mana*. La notion d'efficacité magique est toujours présente et c'est elle qui, loin d'être accessoire, joue, en quelque sorte, le rôle que joue la copule dans la proposition. »²²⁸

Il y a donc, selon cette proposition, un tiers terme qui permet de constituer ces jugements.

Mauss continue à « imiter les philosophes »²²⁹ et procède par élimination. Ce tiers terme, dans une configuration kantienne, pourrait très bien être d'origine empirique. Dans ce cas, les jugements magiques seraient des jugements synthétiques *a posteriori*. Mais aucun magicien n'a jamais prétendu apporter une sorte de preuve expérimentale de son efficacité magique. Certes, les magiciens ne nient pas exercer une action efficace, opérant dans l'expérience, y compris celle des sens. L'anthropologie ne manque pas non plus de récits permettant d'aller dans ce sens :

« MM. Spencer et Gillen ont trouvé, chez les Aruntas, une foule de gens qui disaient avoir été aux expéditions magiques dites des *Kurdaitchas* où l'on enlève, soi-disant, la graisse du foie de l'ennemi. Un bon tiers des guerriers s'étaient, par conséquent, désarticulé les orteils, car s'est une condition de l'accomplissement du rite. D'autre part, toute la tribu avait vu, vraiment vu, des *kurdaitchas* rôder autour des champs. »²³⁰

Mais qu'il puisse y avoir une telle expérience, sensible, d'un tel phénomène qu'une autre pensée, à partir d'une autre logique, réputerait être une hallucination, n'est pas la question. Qu'ils aient « vu, vraiment vu », ou pas, n'est pas le problème – et demeure, du reste, invérifiable. Je précise ce point pour prévenir une objection. On pourrait en effet retourner à Mauss qu'en un sens, il s'agit bien de jugements synthétiques *a posteriori*, qui trouvent leur origine dans l'expérience sensible – simplement, cette expérience reposerait sur un ensemble d'erreurs de perception dû à l'influence des croyances de telle ou telle population sur sa manière de voir. Or, si cela peut, éventuellement – mais avec une grande réserve dans la

²²⁷ *Ibid.*, p. 93.

²²⁸ *Ibid.*, p. 116.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*, p. 89.

mesure où rien ne me permet de l'affirmer –, se dire des « usagers » de la magie, cela ne tient plus quand on écoute les magiciens eux-mêmes.

Ils sont en effet dans une situation bien plus complexe, qui touche au problème, développé précédemment par Mauss, de « la grave question de la supercherie et de la simulation en magie »²³¹. Bien sûr, disent-ils, leur activité est efficace, vraiment efficace, dans l'expérience. Mais en même temps, ils « savent à quoi s'en tenir. »²³² Ils sont dans cette situation de faire les choses « sincèrement, mais volontairement »²³³, ce qui donne à penser que l'on ne dispose pas du tout de quoi « s'imaginer que (...) le magicien ait été expérimentalement à même de croire qu'il tuait en brûlant un reste de nourriture mêlé de cire ou de graisse, ou en transperçant une image », qu'il enlevait la graisse du foie de leur victime endormie, que l'« os de mort » qu'il lançait atteindrait jamais sa cible²³⁴. Les jugements magiques ne sauraient donc être des jugements synthétiques *a posteriori*.

Il ne reste donc qu'une seule possibilité, qui entre par ailleurs en convergence avec de nombreux traits de la notion de *mana* : les jugements magiques seraient des jugements synthétiques *a priori* « presque parfaits »²³⁵ nous dit Mauss. Cela seul permettrait de rendre compte du caractère *nécessaire* de ces jugements, et du statut de tiers terme que prend la notion de *mana* par rapport à toutes les tentatives d'explication analytiques qui ont été proposées des pratiques magiques. Le *mana* n'est pas une notion que l'on retrouverait, après analyse, dans les termes que contient un jugement magique. Il n'est pas quelque chose dont ce que Kant appelle la « sensibilité » permettrait de faire une expérience organisée selon les schèmes de l'espace et du temps. Il désigne quelque chose qui, d'après ce raisonnement, est la condition de possibilité à la fois de ces jugements et de cette expérience.

Après ce que je viens de développer pour expliciter la notion de « traduction », il semblerait que l'on soit ici devant un cas particulièrement paradigmatique d'opération de coupure. Malgré toute la prudence avec laquelle Mauss fait appel au vocabulaire kantien, il ne ménage aucun jalon, aucun intermédiaire qui permettrait de « passer » de la complexité de la notion de *mana* à la notion de jugement synthétique *a priori*. Pourtant, quelque chose fait que

²³¹ *Ibid.*, p. 86.

²³² *Ibid.*, p. 88 : « M. Howitt raconte, à propos des pierres de quartz que les sorciers murrings tirent de leur bouche, et dont l'esprit initiateur est censé leur farcir le corps, qu'un de ces sorciers disait : « Je sais à quoi m'en tenir. Je sais où on les trouve » ; nous avons d'autres aveux, non moins cyniques. »

²³³ *Ibid.*, p. 87.

²³⁴ Ces exemples sont mentionnés par Mauss dans le même texte, p. 87.

²³⁵ *Ibid.*, p. 117.

son geste n'aboutit pas véritablement à une « traduction ». Quel est ce « quelque chose » ? Il semble bien qu'il ne s'agisse pas ici simplement d'une question de degré, au sens où j'avais pu l'explicitier plus haut en parlant d'un « trop » ou « pas assez » interprété, mais bien d'un geste de nature différente.

Je l'ai dit en passant : les jugements magiques seraient, selon Mauss, des jugements synthétiques *a priori* « presque parfaits ». On peut être tenté de lire cette formule comme un euphémisme assez ironique, dans la mesure où, dès lors que Mauss précise ce qu'il faut modifier de la notion kantienne pour parvenir à la sienne, il est patent que cette dernière est radicalement transformée. En quoi consiste cette transformation ?

Les « catégories » kantienne, comme on sait, constituent l'entendement du sujet transcendantal. En tant que telles, elles sont celles de tout humain en tant qu'humain – chargées d'expliquer la nécessité et l'universalité des jugements d'expérience du sujet empirique, elles sont elles-mêmes universelles. Elles sont les catégories d'un sujet *en général*, et sont donc les mêmes pour tout sujet – tout individu possède un entendement structuré de la même manière et fait l'expérience du monde qui y correspond. Or quand Mauss demande : « dans le jugement synthétique, qui fait la synthèse ? », sa réponse ne peut pas être la même :

« Il est bien entendu que cette catégorie n'est pas donnée dans l'entendement individuel, comme le sont les catégories de temps et d'espaces ; la preuve en est qu'elle a pu être fortement réduite par les progrès de la civilisation et qu'elle varie dans sa teneur avec les sociétés et avec les diverses phases de la vie d'une même société. Elle n'existe dans la conscience des individus qu'en raison même de l'existence de la société, à la façon des idées de justice et de valeur ; nous dirions volontiers que c'est une catégorie de la pensée collective. »²³⁶

« Une catégorie de la pensée collective », en termes kantien, c'est une contradiction dans les termes. Jamais une « pensée collective », quelle qu'elle soit, accessible uniquement par voie empirique, ne peut être l'origine d'une catégorie de l'entendement. Mauss croise des registres que les bases les plus élémentaires du kantisme séparent avec le plus de vigueur possible : le « pur » et l'« empirique », le « concept » et l'« intuition », l'« entendement » et la « sensibilité ».

Il fait de même avec les idées qui ressortissent, dans le cadre du kantisme, au champ « pratique ». Affirmer que « les idées de justice et de valeur », comme celle de *mana*, ont pour

²³⁶ *Ibid.*, p. 112.

origine l'« existence de la société », c'est non seulement confondre l'empirique et le pur, mais en outre renverser le point de vue kantien, puisque ces idées ne trouvent leur origine, de cette perspective, que dans l'intuition de la loi morale, elle aussi – elle plus que tout le reste – caractérisant le sujet transcendantal dans l'usage pur pratique qu'il peut faire de sa raison. Cela revient à transformer le sujet kantien, en le pluralisant de deux manières : il n'est pas envisageable qu'un individu, *tout seul*, puisse porter à l'existence une chose d'une telle force que le *mana* ; il existe, *de fait*, plusieurs manières de faire exister les idées de justice, de valeur, de *mana*, et non une seule et unique « loi morale ».

Mon propos n'est pas de trancher la question et de déterminer lequel des deux, sur ces points, aurait raison ou tort. Du reste, le cadre kantien choisi par Mauss est sans doute impropre à résoudre la question de la simulation. Affirmer que les jugements magiques sont des jugements synthétiques *a priori* prend certes en compte l'élément d'un milieu *mana*, le fameux « résidu » qu'ignoraient les prédécesseurs du sociologue. Mais le jugement synthétique *a priori* ne permet pas de penser que les magiciens agissent « sincèrement et de volonté », en « sachant à quoi s'en tenir ». Si le *mana* est une catégorie de la pensée collective qui est du registre de l'*a priori*, on ne conçoit pas que les membres de cette collectivité, dont les magiciens, puissent en quelque sorte se défaire de cette catégorie pour penser leur pratique. Ils ne le peuvent pas plus que, dans mon monde et si l'on conçoit le sujet à la manière de Kant, on ne peut expérimenter les phénomènes sans y voir des relations causales. Leur expérience du monde est nécessairement structurée par cette catégorie que serait le *mana*. Cela tient sans doute au fait que le cadre kantien, qui est celui du jugement, maintient l'idée de l'application d'une catégorie mentale à un divers rencontré dans l'expérience. Cela tient aussi au type de nécessité qu'implique cette conception du jugement et qui entre en contraste avec celle qui est en jeu dans une pratique thérapeutique, qui est liée à une technique, à ce qui surgit dans l'« expérience du faire » et dont la nature sera précisée plus loin dans ce travail²³⁷.

Néanmoins, Mauss opère un type de transformation qu'il m'importe d'observer ici pour préciser la notion de « traduction ». Mauss ne modifie pas la pensée kantienne *du tout au tout* – il reste fidèle à la rigueur de la conceptualisation du philosophe de Königsberg pour ce qui concerne la caractérisation des différents types de jugements, et il ne la mobilise pas pour la disqualifier *comme telle*. Il l'utilise, pleinement, pour ainsi dire sans arrière-pensée. Pour autant, il en fait un usage qui est très loin de se contenter d'*appliquer* le concept kantien de

²³⁷ Cf. *infra*, section I, ch. 3, 3.4.2.5. Instauration et nécessité.

« catégorie », en l'état, à un matériau différent. Si son geste était celui-ci, s'il avait simplement appliqué un kantisme non transformé, il aurait sans doute bien plutôt conclu, s'agissant des jugements magiques, à des jugements synthétiques *a posteriori*, reposant peut-être sur une véritable expérience faite par la sensibilité, mais qui seraient simplement faux, fondés qu'ils seraient sur une expérience erronée des phénomènes.

La distinction entre « général » et « générique » peut s'éclairer par ce biais également. On retrouve en effet la différence entre l'application d'un concept, sur le mode du général, à des matériaux différents auxquels il serait susceptible de correspondre, et la réactivation, sur un mode générique, de ce même concept, dans un autre cas, de telle sorte que tout à la fois, il s'agisse du « même » concept, et qu'en même temps ce concept soit complètement étranger au premier. C'est dire que Mauss, ce faisant, a opéré ce que j'ai appelé une « transformation ». En ethnopsychiatrie, on dirait : il « *pense avec* ».

J'espère avoir précisé par là ce que j'ai pu avancer plus haut en proposant l'hypothèse que ce qui ferait « traduction », ce serait non pas un « trop » de déformation de l'objet – comme si l'on tentait de rapprocher des choses qui seraient en soi « trop » différentes –, mais au contraire un défaut de transformation qui aurait pour conséquence que les logiques mises en présence ne se rencontreraient pas. Par là devrait aussi s'éclaircir l'hypothèse selon laquelle l'une des obligations, génériques, du chercheur dans les sciences humaines concernées par ce travail – philosophie, anthropologie, psychopathologie – serait de laisser ses théories, et peut-être lui-même, être mis en risque par son objet.

La distinction entre « général » et « générique » a servi pour l'instant à clarifier ce qui fait différer « exigences » et « obligations ». Mais j'avais introduit ce couple de distinctions pour pouvoir expliciter également ce qui me semble être une des spécificités de l'ethnopsychiatrie, qui consiste dans un régime de pensée toujours *générique* et qui fait différer son « c'est comme » d'une subsomption de cas sous des concepts communs généraux qui fourniraient ultimement des invariants. En cela, le « c'est comme » des consultations d'ethnopsychiatrie n'est pas l'équivalent du « faire comme si » de Lévi-Strauss.

Pour éclaircir ce point, je prendrai les exemples de deux manières dont on peut entendre les notions d'« abstraction » et de « concept », les deux étant liés. La conception la plus en usage du « concept » en philosophie implique précisément les notions de généralité et d'abstraction. C'est ainsi que Kant, par exemple, explicite la formation de ce qu'il appelle un « concept commun », à partir de son « origine logique » :

« L'origine des concepts, quant à leur *simple forme*, se trouve dans la réflexion <Reflexion> et dans l'abstraction [qu'on fait] de la différence entre les choses désignées par une certaine représentation. »²³⁸

Cela implique trois opérations de l'entendement : la « comparaison », qui repère les différences, la « réflexion », qui pointe les éléments communs, et l'« abstraction », qui évacue des représentations tout ce qui les fait différer, afin que puisse se former le concept. L'exemple fourni par Kant est des plus clairs :

« Je vois un pin, un saule et un tilleul. En comparant tout d'abord ces objets entre eux, je remarque qu'ils diffèrent les uns des autres au point de vue du tronc, des branches, des feuilles, etc... ; mais si ensuite je réfléchis uniquement à ce qu'ils ont de commun entre eux, le tronc, les branches et les feuilles-mêmes et si je fais abstraction de leur taille, de leur configuration, etc... j'obtiens un concept d'arbre. »²³⁹

« J'obtiens un concept d'arbre », c'est-à-dire une notion, qui, parce que j'ai fait abstraction de ce qui différencie chaque cas, est ensuite applicable à une diversité de cas. Kant précise bien ce qu'il entend par cette opération d'abstraction. C'est une opération négative²⁴⁰ d'évacuation des déterminations particularisantes et non une fabrication proprement dite :

« Plus on écarte d'un concept de caractères distinctifs des choses, c'est-à-dire plus on en abstrait de déterminations, plus le concept est abstrait. »²⁴¹

Applicable à une diversité de cas, on peut dire que ce concept est « général ». C'est du moins ainsi que je voudrais faire entendre ce terme par contraste avec celui de « générique ».

²³⁸ Kant, *Logique*, Paris, Vrin, 2^e éd., 1997, Première partie, chapitre 1, § 5, p. 102.

²³⁹ *Ibid.*, § 6, p. 103

²⁴⁰ « L'abstraction est la condition *négative* qui permet la production des représentations à valeur universelle ; la condition *positive*, c'est la comparaison et la réflexion », *ibid.*, p. 104.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 104.

J'irai chercher chez I. Stengers une manière d'entendre la notion d'abstraction dans ce régime de pensée qualifié de « générique ». Le contexte est celui de la fabrication, par le *babalawo* yoruba, de ce qu'on appellerait au Bénin une « parole agissante ». Cette parole, eu égard au régime que je dirais « général » de la pensée, a des propriétés bien étranges, contradictoires en fait :

Elle « sera un bien spécifique, une parole à nulle autre pareille. Le *babalawo* (...) doit reprendre les éléments épars dans la culture, il doit les recouvrir de « paroles communes », immédiatement accessibles, et glisser le tout dans une formule qui résiste au temps et à l'espace afin que, même dix années plus tard, le patient utilise encore cette parole pour approfondir son existence. »²⁴²

Cette parole devra être à la fois « commune », « accessible », et éminemment singulière. Elle devra pouvoir s'appliquer à nouveau dans d'autres circonstances de la vie du patient, mais tout en demeurant cet objet à nul autre pareil qui ne vient concerner que l'existence de ce patient et d'aucun autre. On le voit, cela est donc bien différent de la subsumption logique de plusieurs cas sous un même concept. Du reste, le terme d'« application » est ici fort mal venu. Plutôt que d'une « application », mieux vaudrait parler de « réactivation », de « remise en jeu », dans la mesure où il ne s'agira pas de la reproduction d'une même situation qui donnera lieu à la même désignation ; il s'agira de « répéter », au sens de reprendre cette parole, dans de tout autres circonstances, et de telle sorte que quelque chose de nouveau soit par là produit, quelque chose de nouveau dans l'existence du patient.

Ressaisissant en philosophe les explications de L. Hounkpatin, I. Stengers propose :

« Résister au temps et à l'espace, et produire une pertinence renouvelée dans des circonstances encore à venir : peu de philosophes ont osé une si belle définition de cette construction que nous appelons abstraction. »²⁴³

Ce qui m'intéresse ici n'est pas de déterminer quel serait le meilleur sens à donner au terme d'« abstraction », mais de différencier ce qui a été désigné comme deux régimes de pensée, la première manière de définir l'abstraction la saisissant sur le mode du général, la seconde sur le mode du générique. Je dis « générique » en reprenant ce concept à I. Stengers,

²⁴² « Oro Lé, la puissance de la parole », dans T. Nathan et L. Hounkpatin, *La parole de la forêt initiale*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1996, p. 137-161, et cité par I. Stengers dans *Cosmopolitiques II*, VII, *op. cit.*, p.311.
²⁴³ I. Stengers, *Cosmopolitiques II*, *op. cit.*, VII, p. 311.

parce qu'il y a bien là, me semble-t-il, une modalité de la pensée qui rend celle-ci inséparable de ses conditions d'émergence et de fabrication, liée toujours à « telle situation, telle proposition »²⁴⁴. Je dis « générique » également au sens où rien ne garantit d'emblée cette pensée qu'elle aura prise, qu'elle sera opérante – le « comment » n'est pas prédéterminé –, et que, par conséquent, elle « demande à être vérifiée par ses conséquences »²⁴⁵ : sera-t-elle réactivable ? Tiendra-t-elle la promesse de produire du nouveau dans des circonstances renouvelées ?

Ce geste – qui consiste à donner à la notion d' « abstraction » un sens générique – implique bien des transformations pour la tradition philosophique dont je suis ici partie. L'une des plus radicales semble bien demeurer dans cette contrainte à ne pas séparer le « monde » et les « mots », la « réalité » et la « pensée », l'« intérieur » (psychique ou représentationnel) et l'« extérieur » (« réel »). Interdisant en effet les démarches d'application, ce point de vue contraint à considérer pleinement ces « abstractions », ces paroles spécifiques des thérapeutes comme étant *du* monde, comme s'y insérant et y agissant. Or, s'il y a une notion philosophique qui semble réfractaire à ce type d'usage, c'est apparemment bien celle de « concept ». Je voudrais pourtant proposer ici l'idée que, de même qu'I. Stengers donne à la notion d'« abstraction » son sens générique, Deleuze et Guattari donnent au « concept » le sien dans *Qu'est-ce que la philosophie* ?

L'affirmation la plus étonnante des auteurs dans ce texte est en effet sans doute celle-ci :

« Le concept n'est pas discursif, et la philosophie n'est pas une formation discursive, parce qu'elle n'enchaîne pas des propositions. »²⁴⁶

Affirmer que le concept « est une multiplicité »²⁴⁷, qu'il a une « consistance »²⁴⁸ propre, passe encore. Mais affirmer qu'un concept n'est pas discursif, voilà qui est presque un scandale. Comment l'entendre ? Le « concept n'est pas discursif ». Cela semble d'abord signifier quelque chose comme : « le concept n'est pas de l'ordre du discours », il n'est pas de l'ordre des mots. Alors que l'on a précisément tendance à considérer le « concept » comme ce qui, par excellence, permet de dire le monde en en ayant abstrait une certaine complexité, il

²⁴⁴ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, op. cit., p. 68.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 78.

²⁴⁶ Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie* ?, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991/2005, p. 27.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 21.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 25.

faudrait ici séparer le concept et ce qu'il est censé dire ? Oui, il faut les séparer, et la philosophie telle que la pratique Deleuze les sépare, mais pas à la manière d'une philosophie qui chercherait à prendre soin de dire que « les mots ne font pas les choses » et que la difficulté consiste à savoir comment tous deux peuvent bien, pourtant, se correspondre. Il les sépare, mais pour les relier, *sur le même plan*. Le concept n'est pas discursif parce qu'il n'est pas destiné à décrire ou expliquer un état de choses du monde. Il ne « correspond » à rien dans le monde, parce qu'il s'y insère, parce qu'il fait partie du monde, qu'il y fait des choses – il est un « événement »²⁴⁹. Il faut beaucoup de mots, beaucoup de paroles, pour dire un concept – et pour cette raison même, un concept n'est pas discursif.

Autrement dit, il s'agit aussi d'entendre dans cette formule l'idée qu'un concept n'est pas une « représentation ». Un concept ne représente rien, il n'y a rien dans la correspondance de quoi il devrait entrer. Il est, et il fait. Il ne s'applique pas pour rendre comparable, mais il peut être remis en jeu – répété. Mais en tant qu'il s'insère dans le monde, en tant qu'il est événement et non représentation, en tant qu'il ne redouble rien, s'il est créé ou « répété » par le philosophe, c'est à chaque fois pour répondre à telle situation – et à aucune autre –, à tel problème – et à aucun autre. Il est une « singularité »²⁵⁰. Quand il est « répété », il n'est pas le même ; il change, relativement à la manière dont le problème s'est cette fois présenté :

« Un philosophe ne cesse pas de remanier ses concepts, et même d'en changer ; il suffit parfois d'un point de détail qui grossit, et produit une nouvelle condensation, ajoute ou retire des composantes. »²⁵¹

En d'autres termes, en ce sens, un concept est « générique ». J'ai fait ici cette remarque, bien entendu pour préciser la distinction et pour en montrer les enjeux plus directement philosophiques, mais également à titre préliminaire et j'y reviendrai plus longuement, notamment quand j'aborderai la question de ce qu'en ethnopsychiatrie on appelle des « êtres ».

Pour l'instant, je me sers du couple de distinctions que je viens de présenter afin de différencier le « c'est comme » de l'ethnopsychiatrie de la position d'invariants généraux. C'est bien un « c'est comme » qui fait que la parole du *babalawo* peut être réactivée, réanimée. « C'est comme », je reconnais quelque chose, mais la situation n'a peut-être rien à

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 26.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 25.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 27.

voir avec la précédente et elle va me contraindre, à partir de ce que je remets en jeu, à fabriquer du nouveau. La pensée se situe ici dans son régime générique. Mais l'activation de ce « c'est comme » est très différente de l'identification d'un invariant qui permettrait de « faire comme si » la situation était la même. Je n'applique pas la parole que l'on m'a donnée sur le mode de la généralité – la parole renouvelle le sens de la situation et réciproquement : la situation renouvelle le sens de la parole, la nourrit de telle sorte qu'elle sera encore plus pleine, encore plus riche à l'avenir, encore plus capable de produire du sens. C'est très différent de dire : l'expérience que je fais *comme si* j'étais un indigène est équivalente à celle que fait celui-ci, de telle sorte que je peux déduire des structures communes de l'inconscient. En effet, si cette parole a été bien fabriquée, elle contraint la pensée à fonctionner sur un mode générique.

Par ailleurs, d'un régime à l'autre, le type de médiation mise en œuvre diffère également et il faut envisager cette diversité des médiations.

« Intermédiaires » et « médiateurs »

À cet égard, I. Stengers emprunte à B. Latour la distinction qu'il fait dans *Nous n'avons jamais été modernes*²⁵², entre ce qu'il appelle un « intermédiaire » et un « médiateur » :

« L'intermédiaire, comme la relation de cause à effet, fait primer l'homogénéité des termes qu'il relie et peut être décrit en termes d'une transmission dont l'idéal est la fidélité. Mais un médiateur est un opérant, et l'opération n'est pas définie en termes de transmission fidèle, car les termes de la mise en rapport ne préexistent pas comme tels. Aucune médiation n'est arbitraire, mais aucune n'a non plus de valeur de généralité. Chaque médiation implique la définition de ce qui, dans ce cas, sera réussite, et c'est cette définition qui constitue une 'cause', obligeant ceux qu'elle engage. »²⁵³

L'intermédiaire est ici rapporté à un registre général de la pensée, qui impose que la mise en rapport des termes soit pensée sur le mode de l'adéquation, de la conformité ou encore de la correspondance – « une transmission dont l'idéal est la fidélité ». Il en va de même ici de l'intermédiaire et du « concept commun » kantien. Je peux mettre en rapport un saule et un

²⁵² B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, Éditions La Découverte & Syros, 2^e éd., 1997, p. 108 sq. Voir aussi B. Latour, *Changer de société – Refaire de la sociologie*, Paris, Éditions La Découverte, 2006, p. 58-59.

²⁵³ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, op. cit., p. 41 note 2.

pin, et les rassembler sous un concept parce qu'il y a de la ressemblance entre les deux, de l'homogène.

Un médiateur, en revanche, est un « opérant », c'est-à-dire qu'il *fait* quelque chose. Dans la mise en relation, il n'est pas rien – il ne peut mettre en relation qu'en transformant les termes qu'il relie et, de ce fait, la relation elle-même. Ce n'est pas pour autant qu'il est arbitraire et qu'il met en relation n'importe comment ou fabrique de la relation pour ainsi dire *ex nihilo*. Simplement, il est générique – le type de relation qu'il peut fabriquer est inséparable du cas.

Il est possible de préciser par là l'hypothèse que j'ai proposée plus haut et qui consistait à soutenir que, dans les cas de « traduction », il y avait « coupure » par défaut de transformation, ou parce que la transformation était mal fabriquée. Tout se passe comme si le « faire comme si » supposait un type de médiation qui est en fait un « intermédiaire », ressortissant au registre général de la pensée et à sa forme générale de mise à jour d'invariants. En l'occurrence, l'« intermédiaire » requis dans ce cas est un inconscient indifférencié, susceptible par là d'être commun. Il n'y a donc pas *transformation* à proprement parler, mais plutôt mise en coïncidence de termes dont on cherche à faire ressortir l'homogénéité : l'« indigène » et l'anthropologue (chez Lévi-Strauss), l'« indigène » et son thérapeute (chez Devereux, j'y reviendrai²⁵⁴).

Le « c'est comme » est mobilisé dans un cadre différent et suppose, en tant qu'il ressortit à un registre générique de la pensée, de l'hétérogène. Le clinicien sait très bien, quand il en propose un à son patient, ou quand il en met un en œuvre pour penser une situation avec ses collègues, que les situations n'ont rien à voir entre elles. Le « c'est comme » suppose donc à la fois qu'un « même » puisse être activé ou réactivé, comme en écho, et que cette activation produise quelque chose de tout autre, de nouveau, qui les transforme (le clinicien et son patient). On est ici dans le cadre d'une transmission dont l'idéal n'est pas la fidélité au sens d'une reproduction du même, qui implique expérience et apprentissage, qui n'évacue pas la possibilité du malentendu²⁵⁵, de la variation, et qui se situe dans un registre générique.

²⁵⁴ Cf. *infra*, section II, ch. 2, 2.2.3.1. Désarticulation symétrique.

²⁵⁵ Sur le rapport entre apprentissage et pratique du malentendu, voir I. Stengers, *Cosmopolitiques II*, *op. cit.*, VII, p. 217 *sqq.*

Or il semble, par contraste, que dans chacun des exemples qui ont été développés, la situation est celle de différentes logiques déjà constituées qui se trouvent mises en contact, sont utilisées dans un régime de généralité et sans que la théorie du chercheur se laisse mettre en risque par les logiques du monde qu'il rencontre, sans que les unes viennent « fracturer »²⁵⁶ les autres, sans qu'il ait à hésiter sur le mode de ce qui, dans chaque cas, fait son obligation. S'il y a « transformation », elle est assurée par un intermédiaire, non par l'opération d'un médiateur. C'est dans ces situations qu'il y aurait « traduction ». Que serait, par contraste, une transformation induite par médiation ? Qu'est-ce qui, dans la clinique ethnopsychiatrique, y donne lieu ? Il s'agit du type d'opération que j'ai déjà mentionnée sans la déployer : l'opération de mise en tension des mondes.

2.4. Mise en tension de mondes hétérogènes

J'ai utilisé jusqu'ici plusieurs déterminations : régime générique de la pensée, inséparabilité de cette pensée et de ses conditions d'émergence, mise en risque des théories et des logiques en présence, par et dans la rencontre. Comment cela se présente-t-il dans les consultations ? Tout cela, ai-je dit, est en rapport avec une opération de médiation, qui se distingue de la pratique de la médiation qui est celle de la personne du médiateur, qui en un sens englobe et contient celle-ci : l'opération de médiation par mise en tension des mondes. Sa condition nécessaire est le dispositif ethnopsychiatrique et son maniement. Dans ce cadre, ce qui ferait « traduction », ce serait la mise en coïncidence de théories préexistantes (aux consultations) et constituées sans en passer par leur mise en tension. Pour le dire autrement, ce qui ferait « traduction », ce serait un rapprochement de logiques hétérogènes qui n'en passerait pas par l'activation de la dimension fabricatrice de ces logiques.

Rendre cela plus sensible suppose de décrire plus précisément l'opération de mise en tension. Pour cela, je reviendrai sur la situation de Monsieur F., afin de dissiper un premier malentendu. La « mise en tension » n'est pas une mise en tension *entre les personnes*, mais *entre les mondes*, c'est-à-dire que l'objectif n'est pas une conflictualisation des relations entre humains, mais aussi, et *avant tout* la (re)mise en circulation, *en situation*, par le biais de cette mise en tension, d'éléments de transmission (« éléments-source ») qui ne sont pas faits que

²⁵⁶ « Il ne s'agit donc pas d'additionner, de combiner les acquis respectifs des deux disciplines, mais d'utiliser la part critique de l'une pour fracturer l'autre », « Pratiquer l'ethnopsychiatrie », dans *Santé mentale*, n°145, février 2010, p. 26. Je note l'analogie avec la rencontre des mondes : « Quels que soient les acquis, l'ethnopsychiatrie telle que je la pratique ne peut jamais être qu'un champ d'investigation, le lieu d'où les mondes autres viennent fracasser les certitudes du mien », *ibid.*, p. 24-25.

d'étoffe « humaine » – j'entends par là bien entendu la mise en jeu de « non-humains » au sens où en parlent I. Stengers et B. Latour. Cela pose aussi la question de ce que l'on peut entendre plus généralement par les distinctions du « collectif » et de l'« individuel », du « social » et du « mental », par la notion d'« esprit objectif » pour laquelle je m'appuierai sur la compréhension qu'en propose V. Descombes.

Une autre situation sera l'occasion d'explicitier ce que les ethnopsychiatres entendent par « éléments-source » dans leur distinction de l'« origine » – une des distinctions les plus importantes de cet idiome fabriqué lors des consultations. Ces « éléments-source » ne sont en effet surtout pas à comprendre comme des « invariants » – qu'ils soient ceux de la « tradition », de l'« origine culturelle » du patient, de la « personnalité de base » de son groupe d'origine dirait-on avec les culturalistes américains, ou ceux de structures inconscientes universelles unissant « l'humain comme tel ».

Je reviens donc sur ce que m'a appris notre rencontre avec celui que j'ai appelé l'« enfant de la sirène ». J'espère l'avoir suffisamment rendu sensible, le contact établi aux premières consultations entre les thérapeutes et la famille était, comme du reste les relations de la famille avec les institutions dans le parcours de prise en charge, pour le moins « tendu ». Rencontre de victimes et d'accusateurs, d'une famille en détresse dont on prétendrait insidieusement, sous couvert de nécessité de protection, voler l'enfant et de « professionnels » qui, aux yeux de cette famille, pensent savoir mieux que son père ce qui est bon pour Mathieu. Cette tension fut renforcée par la décision du thérapeute principal de maintenir le placement de Mathieu, au moins provisoirement.

Cette situation permet de montrer clairement, par contraste, combien ce n'est pas la mise en tension des personnes qui autorise une rencontre. Elle permet de le montrer d'autant plus clairement que, la situation étant ce qu'elle est – et exceptionnellement sans médiateur, qui plus est –, le monde de Monsieur F. ne pouvait être convoqué pendant les consultations de groupe. Dans ces cas – quand le dispositif est inactivé –, le thérapeute principal aménage le cadre en vue de cette convocation (sachant qu'un cadre est à chaque fois construit en fonction de la situation). C'est pourquoi Monsieur F. s'est vu proposer des consultations individuelles, qui ont permis de convoquer l'ensemble des éléments que j'ai restitués plus haut. Ce sont ces éléments qui « entrent en tension » et « mettent en tension ». Pour le dire autrement, ce n'est pas la tension *affective*, perceptible entre les personnes, qui fait médiation et opère. C'est une

tension entre mondes, qui déborde la dimension personnelle, même si elle ne l'annule pas – j'y reviendrai en précisant la notion d'« intime-collectif »²⁵⁷.

Il en est de même dans le cas d'Alexandra, que je vais exposer maintenant. Ce qui fait entrer en tension, ce n'est pas le conflit intersubjectif entre une mère et une grand-mère ; c'est la présence de la grand-mère en tant qu'elle est celle qui convoque des éléments de transmission du monde dont elle est alors la représentante. Mais ce que la situation d'Alexandra met en évidence, c'est le danger que peut faire courir à un patient, sur le plan clinique, la recherche d'« invariants », quand ils sont entendus sur un mode général.

2.4.1. « Origine » et « éléments-source »

2.4.1.1. Présentation d'une situation clinique : « Les gens voient-ils ce que je vois ? »

Première rencontre avec Alexandra. Alexandra est une jeune fille de dix-sept ans, bientôt dix-huit, qui vient du Cameroun. Quand elle se présente au centre Georges Devereux, elle vit en foyer. Son éducateur explique au groupe de consultations dans quelles conditions elle y a été recueillie et expose les motifs de l'ordonnance du juge : maltraitance physique avérée, problèmes relationnels très importants avec la mère, qui se manifestent par des insultes ciblées autour de la filiation et de la sexualité. Ne supportant plus ces relations avec ses parents, les conflits incessants, Alexandra finit par « passer à l'acte » : au cours d'une énième dispute, elle saute par la fenêtre. Heureusement, elle arrive sur le balcon de l'étage inférieur, part en courant et va demander de l'aide à l'Aide Sociale à l'Enfance (ASE).

Au début de la consultation, et contrairement à ce que le dispositif demande, la mère n'est pas là. Alexandra est venue seule avec son éducateur référent. Elle prend alors la parole. Elle exprime un sentiment de solitude quasi essentielle, une manière d'esseulement indéfectible qui la plonge dans une tristesse permanente et des doutes lancinants qui la maintiennent éveillée des nuits quasi entières. Elle pleure tout le temps, nous dit-elle. Une question la taraude : les gens qu'elle côtoie, qui prétendent l'aimer, ces gens « voient-ils ce qu'elle voit » ? Elle sait bien qu'ils font des efforts, qu'ils font tout ce qu'ils peuvent pour

²⁵⁷ Cf. *infra*, section I, ch. 2, 2.4.2. « Intime-collectif » et ch. 3, 3.4. « Esprit objectif » et « intime-collectif ».

essayer de la comprendre. Mais rien n'y fait. Quand elle n'est pas assaillie par cette question et trouve finalement le sommeil, elle fait des cauchemars. Cette situation, elle en est consciente, lui fait rater ses études qui pourtant l'intéressent.

Alexandra insiste pour placer son interrogation au niveau perceptif et sensoriel, et non affectif comme on aurait pu s'y attendre. Son sentiment d'esseulement se diffuse dans l'expérience globale qu'elle fait du monde. Elle décrit en même temps son « intériorité » comme absolument non partageable. Agitée, angoissée, étrangère à elle-même, elle craint de devenir « folle », a-t-elle dit un jour à sa mère. De la même manière, aucun « dedans » ne tient pour elle : elle ne supporte finalement pas plus celui du foyer où elle est accueillie²⁵⁸ que celui de la maison familiale. Étrangère partout, elle ne peut que s'enfuir « dehors ».

Elle raconte ensuite comment elle est arrivée en France. Élevée jusqu'à l'âge de six ans par sa grand-mère au Cameroun, elle y vivait entourée également de son arrière-grand-mère et de son arrière-arrière-grand-mère, décédée quand elle avait deux ans. Sa mère biologique avait déjà quitté le pays pour venir vivre en France, où elle avait rejoint son mari. Alors qu'Alexandra est âgée de six ans, on décide qu'il serait bon qu'elle rejoigne sa mère en France, pour son éducation, pour qu'elle « réussisse » dans la vie. Elle arrive à Paris, à l'aéroport. Frayeur. Une dame vient la chercher, qui prétend être sa mère. Sa « mère » ? Mais sa mère, sa « vraie » mère, celle qu'elle reconnaît comme telle, vit au Cameroun, et n'est autre que sa grand-mère. Instant de joie transformé brutalement en effraction.

Nous en sommes à ces récits, nous apprêtant à clôturer la consultation, quand soudain un téléphone sonne : la mère d'Alexandra arrive, accompagnée de la grand-mère, dont nous apprenons qu'elle est en France en visite chez sa fille. La situation est alors délicate, et la tension palpable. Empressée par son retard, agitée, Madame H. se montre méfiante. De fait, l'accusation de mauvais traitements est sous-jacente, elle a été explicitée par le juge. Exposer cela en public, se voir imposer l'intervention des institutions, cela équivaut à une mise à nu de leur vie privée. Dans ces conditions, les seules paroles que nous obtenons de cette mère sont ou bien des paroles de fermeture totale (« pour moi, tout va bien »), ou bien des paroles accusatrices (« c'est ma fille qui ne va pas bien »). La grand-mère, quant à elle, demeure en retrait jusqu'à la fin de la consultation.

²⁵⁸

Elle fera d'ailleurs en sorte d'en être exclue.

L'urgence est de déloger les personnes de ces positions à la logique antithétique : Alexandra *contre* sa mère, *pour* le verdict du juge, *pour* rester avec sa grand-mère ; Madame H. *contre* les institutions, *contre* la prescription du juge qui a demandé les consultations. On retrouve ici l'idée que cela ne se fera que difficilement en s'adressant directement aux personnes, et en s'intéressant à leur « maladie » ou à leur « problème ». S'adresser *directement* aux personnes risquerait en effet de renforcer les oppositions, en assignant finalement aux thérapeutes une position analogue, qui prendra probablement cette forme aux yeux de Madame H. : *pour* Alexandra et les institutions, *contre* elle-même.

Dans cette situation, le positionnement en forme d'opposition de chacune des personnes a des chances d'être en rapport avec une situation dont on peut faire l'hypothèse que c'est une rupture de transmission qui est en jeu. Pour la consultation suivante, le thérapeute principal invite la mère et la grand-mère à se joindre à la séance, en insistant sur l'importance de leur présence – il les intègre au cadre.

2.4.1.2. Mise en tension

À la séance suivante, la grand-mère prend pleinement place. D'apparence frêle, traversée par les années, vêtue d'une grande robe comme on en porte en Afrique, elle a avec elle, contractée en elle, toute l'expérience de son monde, de son temps et de sa mémoire. C'est forte de cette vie qu'elle se montre à nous, avec cette attitude qui nous enjoint la forme de respect que les jeunes générations doivent porter à leurs « vieux ». Aînée de la famille, elle a élevé l'ensemble de ses frères et sœurs. Mais, elle le sait aussi, nous dit-elle en s'efforçant de s'exprimer en français, quelque chose ne va pas bien dans sa famille. Elle voit bien, depuis qu'elle est ici, que le désordre règne entre ses filles. Que se passe-t-il ?

Outre cette présence plutôt imposante de la grand-mère, son monde sera convoqué par des paroles spécifiques – souvent des proverbes. Entendant ces paroles, elle se lève, s'approche du thérapeute principal et pose ses mains sur les siennes, en signe de reconnaissance. « Maintenant, nous pouvons parler », semble-t-elle signifier. L'atmosphère de la salle de consultations s'est pour ainsi dire « densifiée », concentrée. Alors que le groupe de consultations envisage avec l'éducateur la possibilité d'un retour d'Alexandra chez ses parents, surgissent les tensions et la colère, à propos d'un épisode très particulier qu'évoque la grand-mère de manière impromptue : « Moi, je ne suis pas d'accord (...) Je ne veux pas qu'elle aille en boîte ». Alexandra, comme les jeunes gens de son âge, souhaite sortir en boîte

de nuit avec ses amis. Elle en demande l'autorisation à sa mère, qui accepte. Tard dans la nuit, elle rentre chez elle et trouve sa grand-mère éveillée, en train de chanter. Ce chant l'insulte, ce chant est un reproche. Alors pendant la séance, la grand-mère se lève à nouveau, cette fois avec toute l'énergie née d'une offense profonde : celle d'une autorité bafouée, celle d'une rencontre avec ce qui, pour elle, est impensable. Sa toute jeune fille, en boîte de nuit ? Cela ne se peut pas. Et sa propre fille l'a autorisé ? Impossible. À cet instant, Alexandra est en pleurs, comme si elle était déjà bien trop familière avec cette impossibilité contre laquelle elle est allée, avec ce qui a offensé sa grand-mère et qui est vécu par elle comme une véritable faute.

Par là sont mis en évidence les points d'incompatibilité, d'hétérogénéité entre les mondes convoqués. Qu'est-ce qui se peut, qu'est-ce qui ne se peut pas ? Qu'est-ce qui est pensable, qu'est-ce qui ne l'est pas ? Qu'est-ce qui est permis, interdit, toléré, intolérable ? Qui autorise qui ? La mère d'Alexandra, qui a en France une autorité légale et morale sur sa fille ? Sa grand-mère, qui, pour l'avoir élevée six ans durant au pays, n'en a pas moins été la garante ? C'est avec cela qu'Alexandra aura à négocier : non pas seulement avec des parents bienveillants qui entendent lui transmettre des règles de vie, mais entre ce qui se peut dans un monde et ne se peut pas dans un autre. Elle aura à négocier avec ces deux mondes qui sont en elle.

À la dernière consultation, les trois générations sont à nouveau présentes. Cette fois, l'atmosphère est apaisée, le monde semble en ordre. La grand-mère est tranquille et, nous dit-elle, repartira sereine. Les institutions sont satisfaites de l'évolution d'Alexandra. Soit. Que faire de ces discours ? Nous l'apprenons au cours de la consultation – quelque peu à nos dépens. Nous reprenons tous ensemble le parcours des séances et chacun fait part de son point de vue sur ce qui a été efficace et ce qui donne encore lieu à des questionnements. Pour clôturer, nous demandons une parole de la grand-mère. Soudain se produit un malentendu. Celle-ci ne répond pas, et un rire partagé et persistant éclate entre les deux cadettes. C'est un rire qui chahute leur aînée qui, nous expliquent-elles, « n'a rien compris ». C'est aussi un rire dont nous sommes exclus, parce que tout a lieu dans la langue de la famille et que rien ne nous sera restitué en français²⁵⁹. La grand-mère adopte alors l'attitude d'une réprobation amusée : « Mais si ! », elle a « tout bien compris ». Simplement il n'est pas temps pour ces paroles constitutives que diraient les vieux au pays dans une situation semblable.

²⁵⁹

Dans ce cas précis, le thérapeute principal ne demandera pas la traduction de ces paroles, puisque ce qui est en jeu n'est pas tant leur contenu que ce qui a été mis en jeu dans l'énonciation.

Avec ce rire qui rassemble ses filles en la mettant elle-même à distance, qui place la complicité de ses filles sous son regard de « vieille personne », elle reprend sa place. Quelque chose s'est donc bien tissé, qui se met en acte à l'instant. Un espace s'est offert, dans leur relation, pour que se constitue, entre mère et fille, de l'intime – demeuré privé²⁶⁰.

J'aurai l'occasion de revenir sur cette situation, et une notion qu'elle met en lumière, qui est celle d'« intime-collectif », en empruntant un autre trajet, pour traiter une question méthodologique. Je voudrais montrer pour l'instant comment, opérant sur un plan générique de la pensée, cette situation éclaire la distinction entre « origine » et « éléments-source », et résiste aux distinctions traditionnelles entre « collectif » et « individuel », « social » et « psychique », « extérieur » et « intérieur ». L'opération de mise en tension induit notamment un mouvement de « désarticulation » qui permet un ré-ordonnement de la situation.

2.4.1.3. Désarticulation et réarticulation des réseaux

Dans le cas d'Alexandra, la pratique ethnopsychiatrique a proposé de quoi constituer d'une part de l'intime entre Alexandra et sa mère, d'autre part (mais l'un dépend étroitement de l'autre, l'un ne se fait pas sans l'autre) une « intériorité » qui tienne pour Alexandra. Comment a-t-elle opéré ? Et que peut-on entendre ici par « intériorité » s'il n'est plus question de « psychisme », de processus « psychiques » ?

On peut décrire le mouvement ainsi : la réunion des trois générations et la mise en présence des différents mondes qui les traversent permettent un ré-ordonnement de la situation en restituant, par la mise en jeu d'éléments de transmission dont les personnes ont été coupées, une cohérence à la filiation d'une part (ouvrant une place à la relation mère/fille), et à l'affiliation d'autre part (en mettant en circulation des éléments de transmission qui viennent concerner les trois générations).

Un premier mouvement de désarticulation s'opère en déliant Alexandra et sa grand-mère. Tout se passe comme si l'arrivée brutale en France avait induit une sorte de « collage » entre la jeune fille et celle dont elle avait été coupée (collage qui se manifeste dans les pleurs d'Alexandra au moment où sa grand-mère se lève et que sa colère éclate, ainsi que dans le fait

²⁶⁰ Sur la distinction entre « public », « intime » et « privé », voir M. Foessel, *La privation de l'intime*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

que, depuis que celle-ci est arrivée en France, Alexandra dort avec elle). Aucune place ne restait, par conséquent, pour que se déploie une relation entre la mère et la fille. La situation de négociation où sont placées, en consultation, la grand-mère et sa fille, Madame H.²⁶¹, redonne consistance à la présence médiatisante, entre la grand-mère et sa petite-fille, de la mère, restituant le lien générationnel vraisemblablement annulé.

En même temps se produit un mouvement de ré-articulation – articulation et non plus collage – entre Alexandra et sa grand-mère. La présence de la grand-mère a été une contrainte à ce que le nœud où est prise Alexandra se délie quand, par la présence de leur aînée commune et la mise en circulation des éléments de transmission, mère et fille soient *toutes deux* considérées comme filles d'un monde. La jeune fille n'est plus positionnée à la fois *contre* une mère qu'elle rejette (sur le mode de l'absence de relation) et *pour* une grand-mère qu'elle adore (sur le mode du collage – donc de l'absence de relation également). Dès lors, de l'intime peut se déployer, entre mère et fille d'une part, et pour Alexandra elle-même d'autre part. L'« arrivée » de la jeune fille dans son monde d'accueil peut se faire. Une fois un espace relationnel ouvert, Alexandra peut commencer à se fabriquer un « intérieur » qui ne soit pas sans cesse effracté, qui pourra se poser comme tel pour entrer en relation avec d'autres et qui ne fera que s'enrichir de ces futures mises en relation.

Autrement dit, ce n'est certes pas l'attachement qu'il s'agit de défaire, mais une sorte d'« agrippement », qu'induit la fracture d'un réseau et qui a comme conséquence une position de survivance : je ne survis qu'en m'agrippant à tel ou tel monde – celui dont, pour une raison ou une autre, j'ai été ou je me suis coupée. Mais précisément, cet agrippement est un collage qui interdit toute mise en rapport avec un autre monde, maintenant les patients dans le clivage, suspendus entre les mondes, et dans la tristesse nostalgique d'une sorte de « monde perdu ». Cela suppose de *ne jamais annuler* – un monde ou l'autre.

De quel type est l'élément « collectif » nécessairement sous-entendu quand on parle de « monde », et comment cet « extérieur » collectif vient-il s'engager dans la constitution d'une « intériorité » ?

²⁶¹ Par exemple par le biais de la discussion, entre la mère et la grand-mère, concernant les sorties de la jeune fille. Le conflit se met en scène, mais en montrant en même temps qu'il n'équivaut pas à une rupture de lien.

2.4.2. « Intime-collectif »

Le dispositif a permis de constituer, pour la famille et Alexandra, de l'intime. La convocation d'un monde, de ce qui est de l'ordre du « collectif », n'y est pas indifférente. Il semblerait même, au vu des réactions d'Alexandra et de sa grand-mère, que cet intime ait à voir, de façon étroite, avec ce qu'un monde peut instiller d'éléments actifs dans la constitution d'une identité personnelle. Les ethnopsychiatres utilisent le terme d'« intime-collectif », entre autres, pour désigner ces éléments actifs qui tout à la fois ont leur source dans le « collectif », et constituent une ressource essentielle à la constitution, par la personne, de son intériorité.

Du point de vue du philosophe, on entre par là dans la question du rapport entre l'individuel et le collectif et on approche de la question massive de l'éventuelle prévalence de l'un sur l'autre. On rejoint le problème de ce que j'ai appelé plus haut une « tension » qui traverse les sciences humaines et celui de l'articulation entre anthropologie et psychologie. Le plan de la pensée sur lequel se place la pratique ethnopsychiatrique me paraît néanmoins opérer une torsion sur ces distinctions, que je tenterai de mettre en relief au moyen de la distinction entre « général » et « générique ».

Parler d'« intime-collectif » ne s'entend pas, en effet, dans le contexte de l'ethnopsychiatrie, comme la détermination de l'identité d'un « individu » par un « collectif » hypostasié où l'on pourrait entendre la référence à quelque chose comme une « origine culturelle », déjà constituée et existante *hors de la dynamique des consultations*. Cela figerait la situation. Autrement dit, cela ne s'entend qu'en un sens générique. Pour le rendre sensible, on peut faire le parallèle avec ce qui a été dit concernant la mise en risque, par le chercheur, de ses théories et des logiques avec lesquelles il travaille.

J'ai tenté de montrer plus haut, par exemple, comment Mauss, dans son étude de la notion de *mana*, n'attribue pas à la pensée kantienne une position *de surplomb* qui lui aurait permis, certes, d'appliquer celle-ci au matériau que constitue pour le sociologue le *mana*, mais lui aurait interdit, en même temps et par le fait même, de « rencontrer » au moins en partie les logiques portées par cette notion et de poser par là des problèmes autres – notamment celui de l'origine des « jugements magiques ». Mauss évite par là de faire usage de cette pensée sur le mode de ce que j'appelle, avec les ethnopsychiatres mais dans un autre contexte, une « théorie préexistante et constituée ». Ce n'est pas la théorie qui, d'elle-même et comme par nature, serait « préexistante et constituée », au sens où elle serait en soi achevée,

formant définitivement un système clos. C'est la manière dont elle est mise en jeu, dans un cas par les thérapeutes, dans l'autre par le chercheur, qui en fait une théorie « préalable », appliquée sans être mise en mouvement par une rencontre avec ce qui constitue pour elle un autre.

J'ai tenté de montrer à quelle conclusion Mauss en serait arrivé s'il avait appliqué la théorie kantienne comme un tel « préalable », manié sur le mode de la généralité. Je me suis efforcée également de restituer ce à quoi il arrive, par contraste, en faisant un usage de cette théorie qui les place tous deux – lui et la théorie – dans un registre générique de la pensée. La condition de cela, avais-je proposé, est une mise en risque, par le chercheur, de sa pensée – mais par où *l'ensemble des logiques* convoquées sont mises en risque.

Le parallèle à envisager maintenant est le suivant. Dès lors qu'une logique – quelle que soit la théorie ou le monde auxquels elle ressortit, qu'il s'agisse d'une « théorie culturelle » ou « savante » – se trouve convoquée sur le mode de la généralité, comme théorie préexistante et constituée, fournissant des constantes ou des invariants qui, tout prêts, prétendraient permettre de penser la situation en s'y appliquant, dès lors cette logique se positionne en quelque sorte *en surplomb* dans les consultations et interdit la rencontre. Ce que je souhaite indiquer par là, c'est que les notions de « culture » ou d'« origine culturelle », étant donnée l'histoire qui est la leur, fabriquées comme elles l'ont été par l'ensemble théorique de la sociologie et de l'anthropologie, prêtent à être maniées de la sorte. Et le fait qu'*a priori* – avant de savoir de quelle « culture » il s'agit –, elles ne soient pas déterminées, n'y change rien. Elles donnent à penser ces déterminations sur le mode de la généralité.

C'est pour des raisons de cet ordre, me semble-t-il, que les ethnopsychiatres ne parlent jamais de « cultures », mais toujours de « mondes ». C'est pourquoi aussi il n'est jamais question en consultation d'*appliquer* ce que les thérapeutes peuvent savoir *par ailleurs* (notamment par les recherches des anthropologues) de telle ou telle « origine culturelle » – le thérapeute principal ne décidera pas, par exemple, de mettre en œuvre en consultation, *tel quel*, tel ou tel rituel qu'il sait être pratiqué par telle ou telle population ; il n'anticipera pas la dynamique dans laquelle engager le patient à partir de ce qu'il sait par de vers lui de telle ou telle population, mais toujours et seulement à partir de ce qui aura été amené par les patients.

En revanche, les éléments de ce savoir peuvent – si la situation le requiert –, être activés et mis en jeu *avec* ceux que les patients apportent et développent – « éléments-source ». Mais dire qu'ils sont « mis en jeu », c'est dire justement que quelque chose est

susceptible de se passer pour eux, qu'ils ne sortiront pas indemnes, mais transformés – qu'ils auront été « mis en risque ». C'est ce que le thérapeute principal du centre Georges Devereux appelle « désarticulation » – les thérapeutes, aussi bien que les patients, ont à passer par ce mouvement qui les renvoie à leurs « obligations », au sens générique du terme.

Autrement dit, alors que la question de l'origine culturelle trouve une réponse qui court toujours le risque d'être rigidifiée (« je suis Musulman », « je suis Achanti », « je suis Français », « je suis Bambara », etc.) parce qu'elle vise une définition, une identification – quelque chose de général –, la question des éléments-source ne peut pas trouver de réponse toute faite. Comment en effet puis-je rencontrer quelqu'un si je prétends savoir à l'avance ce qui le définit et la modalité qui peut être celle de cette rencontre ? Il y a nécessairement une recherche à engager, qui consistera dans la découverte-instaurance de ces éléments au cours des consultations. Mais bien entendu les thérapeutes ne partent pas de rien – ils ne sont pas des « tables rases » que viendraient remplir les « données » fournies par les patients. La solution consiste donc, puisque les thérapeutes ne peuvent se départir du savoir, des constructions théoriques qui font partie de leur fabrication de thérapeutes, à laisser cela être mis en risque et transformé.

Un texte de B. Latour va m'aider à clarifier ce point. Dans *Jubiler – ou les tourments de la parole religieuse*²⁶², l'auteur pose les paradoxes d'une modalité de transmission qui n'aurait pas pour idéal la fidélité au sens où elle serait d'autant plus « fidèle » qu'elle reproduirait « le même », les mêmes gestes, les mêmes paroles, les mêmes manières de faire sans prendre en compte les transformations que nécessite le renouvellement de leur sens. Cette absence de renouvellement du sens par transformation constitue, aux yeux de l'auteur, ce qu'il appelle des « arriérés de traductions »²⁶³ qui rendent aujourd'hui la parole religieuse, aux yeux des « non croyants » – et parfois aux yeux des « croyants » eux-mêmes – inaudible :

« Le sens se perd si l'on s'arrête de le collecter, de le recueillir (...). Mais pour cela il faut toujours tout reprendre à zéro, dire les mêmes choses dans un tout autre idiome – oui, les mêmes choses ; oui, mais dans un tout autre idiome. »²⁶⁴

On retrouve les deux registres du général et du générique qui ont été distingués. La difficulté tient en effet à ce que, pour opérer ces transformations, il n'y a pas de règle préexistante qui

²⁶² B. Latour, *Jubiler – ou les tourments de la parole religieuse*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2002.

²⁶³ *Ibid.*, p. 18.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 13.

serait applicable en chaque cas. C'est une question générique par excellence. Mais du fait que cette transmission pose des « obligations » qui ne disent rien quant au « comment » qui les satisferait, sauf une fois que leurs conséquences sont engagées, la tentation est grande de les traiter sur un mode général, de manière à s'appuyer au moins sur quelque chose, et c'est alors que « se croyant fidèle, on aurait trahi »²⁶⁵.

C'est un risque comparable qui se fait sentir, me semble-t-il, quand il s'agit de clinique « trans- » ou « interculturelle » : aller chercher, pour s'appuyer au moins sur quelque chose, une « origine culturelle », ses croyances, ses pratiques, ses techniques thérapeutiques, et les appliquer *telles quelles*, sans en renouveler le sens. La notion d'« éléments-source » est précisément destinée à éviter ce risque. Je reprendrai à B. Latour une formule qui me paraît rejoindre, dans un autre contexte, cette notion :

« La source qui produit toujours de nouveaux récits strictement conformes (complètement étrangers) aux anciens. »²⁶⁶

Dans le cadre de la pratique ethnopsychiatrique, cela peut s'entendre ainsi : les « nouveaux récits » peuvent être « strictement conformes » tout en étant « complètement étrangers » aux anciens, pour autant que leur « source » a été activée (par mise en tension, dans le dispositif, avec de l'hétérogène), et que dès lors, ce qui est par là remis en jeu fait prise sur la situation et peut être transformé.

Dans le cas que j'ai présenté, rappeler une « origine » reviendrait à renforcer le collage d'Alexandra à sa grand-mère et la rigidification qui empêche la jeune fille d'entrer en rapport avec sa mère et avec son monde d'accueil. Ce serait interdire de fabriquer une relation entre la mère et sa fille. Ce n'est que comme éléments-source, saisis *en consultation et dans un mouvement*, que ce qui vient du « collectif » peut être fonctionnel pour constituer de l'intime. Cet intime, c'est ici par exemple ces pleurs qui jaillissent quand la grand-mère d'Alexandra manifeste sa colère à l'égard de sa petite fille, c'est ce chant qui est venu faire résonner chez Alexandra les obligations que lui fait le monde de sa grand-mère. C'est la langue qu'elle parle avec sa mère et sa grand-mère, ce sont aussi des divinités, des éléments de mythes et de contes, des objets, des manières de faire. Ce sont les paroles d'accueil du thérapeute principal.

²⁶⁵ *Ibid.* p. 21.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 116.

La notion d'« intime-collectif » peut néanmoins ressembler à une contradiction dans les termes. L'intime ne ressortit-il pas au privé, donc *a fortiori* à l'individuel ? Dès lors, cette notion ne revient-elle pas à annuler pour ainsi dire la dimension de l'intériorité, à constituer un sujet « tout en extériorité » ? Il me semble néanmoins que c'est précisément si on aborde la notion du point de vue du général qu'elle est contradictoire. Alors en effet, on s'efforce de séparer ce qui viendrait de l'extérieur (collectif) et ce qui viendrait de l'intérieur (individuel) ; on est alors pris dans l'alternative : ou bien le collectif « prime », il détermine l'individu, et surgit l'objection de la « liberté individuelle » ; ou bien l'individu est ce qui prévaut, et alors le collectif est pensé sur le mode du contrat, de la convention, et on ne comprend plus ce que Durkheim appelait le caractère « coercitif » du « fait social », ce qui ferait que « le tout est plus que les parties ». On est dès lors pris dans cette autre tension qui traverse les sciences sociales et les partage entre les tenants du holisme et ceux de l'individualisme.

En d'autres termes, l'opération qui est celle de la notion d'« intime-collectif » en tant qu'elle est le fruit d'une pensée générique, contraint à penser les multiples chevauchements des notions générales qui proposent de séparer les champs. D'un point de vue générique, dans la pratique ethnopsychiatrique, tout se passe comme si l'extérieur constitué par le monde et portant des éléments actifs de transmission venait assurer la constitution d'un intérieur par pliure – « extérieur » et « intérieur » s'indifférenciant dès lors dans la mesure où les deux termes font chacun l'objet de transformations. Ce qui se *fait*, dans le travail thérapeutique, s'appelle alors « tapisser » un intérieur – c'est-à-dire à la fois le préparer à et le protéger de la rencontre avec l'autre, non pas toutefois comme quelque chose qui serait *déjà là* : c'est *en même temps* le constituer, le « cultiver » au sens où on « cultive » la terre, où on peut dire aussi que l'on « se cultive ». Ce que signifie cette notion d'« intime-collectif », c'est que cette préparation-protection-culture est celle des éléments-source. Mais on ne peut pas dire pour autant que ceux-ci soient de l'ordre du « collectif ». Ils sont ce qui, dans le processus de transmission, assure une affiliation tout en offrant les ressources de constitution d'un sens renouvelé de cette affiliation.

L'« intérieur » est alors la condition de possibilité, quelque chose comme l'assise des mouvements ultérieurs de constitution d'un « soi » par différenciation des autres – ou plutôt ce qui pourra être cultivé, nourri par la rencontre d'un dehors. Tout se passe comme si l'extérieur de la transmission, venant se replier sur l'intérieur, assurait la mise en place d'une différenciation entre un « dedans » (privé : la maison, la famille) et un « dehors » (l'école, la société). Si Alexandra n'est plus « dehors » (ni chez ses parents, ni au foyer), si elle peut enfin

commencer à tenir dans un « dedans », c'est que s'est constituée pour elle une condition pour poser cette distinction : un « intérieur », installé dans un parcours continu et médiatisé de transmission.

Si j'en suis passée par cette explicitation pour l'instant un peu sommaire de la notion d'« intime-collectif », ce n'est pas seulement pour présenter un élément fondamental de la pratique ethnopsychiatrique, c'est aussi pour poser les termes de ce qui me paraît répondre à l'objection de « subjectivisme » qui pourrait être faite à la méthodologie que j'ai choisie quant à la question du rapport au terrain et qui est renforcée par le fait que j'ai exclu la possibilité ménagée par Lévi-Strauss de « faire comme si ». Quelles sont les conséquences de ce refus et quel problème cela pose-t-il ?

2.5. Si l'on ne fait pas « comme si »

Si je me prive de cette possibilité, c'est, on s'en souvient, dans la mesure où le présupposé d'un inconscient commun et indifférencié me paraît être un facteur de « traduction ». Mais ce faisant, il semble que je coure, en conséquence, ce « risque tragique »²⁶⁷ dont parle Lévi-Strauss et qui consiste, je le rappelle, en ce que « l'appréhension subjective à laquelle [l'ethnographe] est parvenu ne présente avec celle de l'indigène aucun point commun, en dehors de sa subjectivité même »²⁶⁸.

Dès lors, ce que j'écris ici semble sujet à caution. Concernant à la fois mon appréhension de la pratique ethnopsychiatrique et celle des mondes que les consultations m'ont fait rencontrer, la question se pose de savoir si celle-ci n'est pas entièrement subjective et si en conséquence le rapport que je fais dans ces lignes de cette expérience, à destination de mes pairs, n'est pas faussé ou déformé.

Or la notion d'« intime-collectif » peut servir à cet égard de point d'appui pour répondre à cette objection. Il ne s'agit pas de prétendre que je parviendrais à la restitution d'un objet non « déformé ». En fait, il s'agirait même du contraire : s'appuyer sur la « perturbation » qu'a constituée la rencontre pour apprendre quelque chose de l'objet et rapporter à d'autres quelque chose de cette rencontre elle-même. Cette « perturbation » n'est

²⁶⁷ Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. XXX.

²⁶⁸ *Ibid.*

en effet pas que de « moi » au sens d'une individualité atomique et séparée. Ce « moi » est porteur de ce que V. Descombes appelle un « *legs* dont [il a] à répondre »²⁶⁹, en l'occurrence la philosophie, ou une certaine idée de la philosophie. Ce legs appartient – avec bien d'autres choses, naturellement – à ce que l'ethnopsychiatrie appelle l'« intime-collectif ». Il est ce par quoi je consiste en tant que je suis philosophe ou suis en recherche pour l'être. C'est en cela que j'aie pu affirmer, pour introduire mon propos, que ma méthodologie serait dans un rapport d'analogie avec celle de l'ethnopsychiatrie. Dans ce travail, de même qu'au cours des consultations comme la suite de cet écrit est destinée à le montrer, il est question de rencontrer les héritiers d'autres logiques, d'autres pratiques et de mettre en tension ce legs avec celui qui est le mien.

Le pari est le suivant : décrire cette mise en tension qui tout à la fois vient interroger et constituer ou renforcer les éléments de l'« intime-collectif » n'équivaut pas à faire état de transformations seulement « subjectives ». Il revient désormais à la suite de ce travail de montrer comment et de répondre en conséquence à la question qui a été posée ci-dessus : y aurait-il une manière de s'y prendre pour que l'ethnographe, même s'il ne souscrit pas à l'hypothèse lévi-straussienne, ne se voie pas objecter le « risque tragique » de produire non pas une connaissance, mais un récit subjectif ?

Cela semble imposer, tout d'abord, que le chercheur refuse le clivage auquel le contraignent certaines exigences de sa discipline et qu'il engage, qu'il mette en jeu dans la recherche ce legs qui fait aussi son intime. Dès lors, c'est la question suivante qui se pose : est-ce que, s'agissant de ces sciences dites « souples », « humaines », le rapport que le chercheur doit faire à ses pairs, à son monde d'origine – de la même manière que ce rapport qu'il a pu établir avec ce qu'il a rencontré –, est-ce que ce rapport peut être de l'ordre de ce que Lévi-Strauss appelle une « *transposition* » ou est-ce que ce qui oblige le chercheur dans un tel cadre ne serait pas plutôt de l'ordre de la *transmission* ?

Si je m'efforce de préciser cette question, elle revient en effet à mettre en contraste deux autres interrogations, qui me semblent ressortir aux deux registres de la pensée dont la distinction a été proposée. S'agissant de la vérité d'un énoncé, le philosophe reprend souvent l'exemple canonique : « Est-ce que le chat est sur le paillason ? ». Le jugement sera « vrai »

²⁶⁹

V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 283, note 27.

à chaque fois que le chat sera « vraiment » sur le paillason. Mais quand, par exemple à propos d'un texte ou d'un rite, d'une manière de faire ou d'un objet, on pose une question du type : « est-ce *vraiment* cela qu'ils ont voulu dire ? », est-on dans le même registre de pensée ? Il semble bien que non. L'hypothèse est alors la suivante : alors que la première question appelle une réponse sur le mode général – la même réponse, applicable à chaque fois qu'un chat se trouve, ou non, sur le paillason –, la seconde serait plutôt d'ordre générique. Dans le premier cas en effet : le jugement sera vrai à chaque fois que le chat sera bel et bien sur le paillason. Il s'agit de répéter un état de choses. Pour la seconde question en revanche, il s'agit d'une vérité d'ordre générique, qui répond à une situation – laquelle se transforme nécessairement. Il s'agit de répéter un événement au sens où cette répétition en renouvelle le sens ; cela dépend autant des humains que de l'ordre contingent du monde. Et la manière de répéter, la manière d'y répondre demande à être inventée. Elle n'est pas donnée, elle est indéterminée quant au « comment » : il s'agit d'une « obligation ».

Or, une fois que l'on distingue les registres, la question ne peut plus être : « quelle est la bonne interprétation (l'interprétation qui correspond *vraiment* à « ce qu'ils ont voulu dire », ou qui est le plus en adéquation avec la problématique du patient) ? » Elle n'est plus en effet une question de *transposition*, mais porte désormais sur la transformation : quelle transformation s'est faite, et quelle nouvelle transformation faut-il engager pour répéter le sens – comme événement ? Elle est une question de *transmission*. En résumé, est-ce que l'« objet des sciences humaines » ne contraint pas leurs chercheurs, plutôt qu'à se poser la première question, à s'interroger sur la seconde ?

Répondre à cette question requiert de poser dans un premier temps les interrogations suivantes : qu'est-ce qui, dans la relation thérapeutique d'une part, dans la relation du chercheur à son terrain d'autre part, est transformé de telle sorte que du nouveau soit à la fois reçu par transmission, puis transmis ? Mon expérience au centre Georges Devereux me donne à penser que c'est d'une transformation du chercheur lui-même, du thérapeute lui-même, qu'il s'agit, en tant qu'ils sont porteurs de cette dimension de l'intime-collectif. Cela implique que le chercheur place au cœur de son travail une question pragmatique : qu'est-ce que cela (lui) a fait de faire telle ou telle expérience ?, de rencontrer telle ou telle population, telle ou telle pratique ? Cette proposition va du reste dans le sens de ce que Lévi-Strauss aussi bien que Devereux posaient comme le lieu de vérification possible de leurs hypothèses – l'individu :

« Nous ne pouvons jamais être sûrs d'avoir atteint le sens et la fonction d'une institution, si nous ne sommes pas sûrs de revivre son incidence sur une conscience individuelle. »²⁷⁰

Ou chez Devereux :

« *L'Observé*, c'est en dernier lieu l'individu. Lui seul est la source de celles des données de nos sens qui sont pertinentes ici (...) Le point de départ même – et surtout – du sociologisme le plus incondtionnel est toujours l'individu. »²⁷¹

Reste que bien entendu, j'entendrai ces propositions en un sens différent de celui que les auteurs pouvaient y placer. L'« individu », au sens que je propose de donner à ce terme, ne sera pas l'« indigène », dans la conscience de qui il y a lieu de faire un partage entre ce qu'il vit en tant que personne et ce qu'il vit en tant que membre de la communauté étudiée, moyennant le présupposé d'un inconscient indifférencié, mais le chercheur lui-même, non pas en tant qu'il « fait comme si » il revivait l'expérience de l'« indigène », mais en tant qu'il est lui-même, *de fait*, placé dans une situation de rencontre où la question ne se pose pas, sur un mode général, de savoir s'il peut ou non faire « la même » expérience que l'indigène, mais où se pose, sur un mode générique, celle de savoir ce que lui a fait ce qu'il a rencontré, et par conséquent celle de savoir ce qui, de son « identité », a été mis en risque par cette rencontre.

Cela n'est pas sans poser problème, et c'est pourquoi j'aborderai cette question en premier. Qui dit « transmission » dit, semble-t-il, « affiliation », transformation de l'identité telle qu'apparemment aucun « retour » n'est plus possible – une fois la transformation opérée, je ne peux pas « revenir en arrière », puisqu'il ne s'agit pas d'un type de transformation réversible. Ne sommes-nous pas, dès lors, dans la situation que craignait Dumont, à savoir une situation de « conversion » du chercheur, qui fait certes alors une « expérience personnelle complète »²⁷², mais ne fait nullement avancer la recherche ? À quelles conditions pourrait-il y avoir, dans le retour de l'expérience qu'a faite ce chercheur, y compris dans cette transformation qu'il a traversée, de quoi intéresser les destinataires de ce retour, de cette seconde transmission chargée de rapporter ce qui a été expérimenté ?

²⁷⁰ Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p.XXVI.

²⁷¹ Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, (1972), Paris, Flammarion, collection « Champs », 1985, « Argument », p. 11.

²⁷² Dumont, *Essais sur l'individualisme*, *op. cit.*, p. 234.

Les quatre principales difficultés qui ressortiraient à ce choix d'explicitier les transformations par lesquelles le chercheur lui-même est passé – choix que Lévi-Strauss aurait pu désigner comme mise en avant de l'« appréhension subjective » – ont été énoncées. Pour les résumer rapidement, elles sont les suivantes : conversion du chercheur, subjectivisme, relativisme, absence de méthode. L'objection de subjectivisme trouve en partie sa réponse dans la mise en œuvre de la notion d'« intime-collectif ». Mais celle-ci doit être davantage précisée. Il s'agira notamment de montrer que ces écueils peuvent être contournés moyennant une certaine transformation de la pensée (que suppose, entre autres, la notion d'« intime-collectif ») ou, plus exactement, en mettant en évidence qu'ils ne se présentent que relativement à la manière dont le problème a été posé.

Cette transformation de la pensée concernera dans un premier temps la notion d'« identité » ainsi que celles qui lui sont attachées de « sujet », de « personne » et d'« individu ». Dans les quatre cas en effet, c'est l'identité qui est en question. Par « subjectivisme », on entend ce travers de la démarche de recherche par lequel celle-ci se trouve comme parasitée, « perturbée », par des éléments dont on juge qu'ils ne ressortissent pas à l'objet, mais au chercheur lui-même (éléments de son histoire personnelle, réputée exclusivement privée, « biais » interprétatifs, fantasmes). Dès lors, le chercheur ne retrouverait dans son objet que ce qu'il y mettrait lui-même, ce qui équivaut à invalider son travail. Le relativisme et l'absence de méthode sont les conséquences directes de ce second écueil. Par « conversion », on entend une sorte de changement d'identité, où le chercheur s'engagerait dans un devenir destiné à ce que, eu égard à la population qu'il rencontre, il devienne, comme on dit, l'« un des leurs ». La question est la suivante : qu'est-ce que la pratique ethnopsychiatrique *fait* à la notion d'« identité » telle qu'elle est en usage dans les mondes philosophiques ?

Chapitre 3 : Contrainte à la transformation – ce que fait une pensée

3.1. Identité, identification, appartenance

Ce qui me paraît être l'acquis essentiel du trajet qui a été le mien au centre Georges Devereux, est que l'appréhension d'un terrain qui place devant l'autre, l'étranger, implique des transformations qui interrogent l'identité – et ce, en un sens pratique : il n'y a de « question » qui puisse se formuler, après coup, que parce qu'il y a eu transformation, que parce que le mouvement qui fait passer le chercheur par la série extérieur-intérieur-extérieur implique une transformation dont celui-ci ne saurait se défaire, puisqu'il s'agit précisément d'une transformation de la personne qu'il est. Il y a un « avant » et un « après » le passage par cette expérience – et par conséquent l'« extérieur » initial n'a rien à voir avec l'« extérieur » final.

L'hypothèse que je voudrais développer ici est la suivante : la notion d'« identité » – et celle, constituée à partir d'elle, d'« identification » –, parce que leur histoire les a fabriquées en notions générales, placent la pensée devant des apories quand il s'agit des transformations auxquelles donnent lieu les processus de transmission.

Autrement dit, il y aurait, dans l'exigence de la double appréhension simultanée, une manière de gommer les difficultés que peut rencontrer un chercheur, et qui portent sur ce que j'appellerai pour l'instant son « identité personnelle ». Ce n'est pas que Lévi-Strauss ignore ces mouvements identitaires que traverse l'ethnologue, « lancé » qu'il est « dans [une] entreprise d'identification »²⁷³. C'est du reste cette « identification » supposée qui pose le problème du « risque tragique » dont il a déjà été question : qu'il y ait « malentendu ». Mais tout se passe comme si cette dynamique d'identification à l'indigène ne changeait rien pour l'ethnographe, n'impliquait rien en termes de métamorphose. C'est que, je l'ai dit, l'hypothèse d'un inconscient aux structures communes permet à Lévi-Strauss d'évacuer les questions que pose ce processus d'« identification ».

²⁷³ Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p.XXX.

Dans le texte de l'anthropologue, tout se passe en effet comme si « identification » équivalait à « faire comme si » (ce qui est loin d'aller de soi). Dès lors, résolvant la difficulté du « comme si », celle de l'identification est également dissoute. Pourtant, cette « identification », l'ethnologue la vit, et certainement, à ses yeux, elle n'est pas rien. En dehors de l'hypothèse d'un inconscient aux structures communes, elle semble même être la seule mise en rapport avec l'objet qui soit *aux prises avec lui*, et qui, même s'il y a malentendu, peut se constituer en rapport négociable, discutable – pour reprendre un terme à la méthodologie ethnopsychiatrique : médiatisable.

Mais peut-on encore parler, dans ce cadre, d'« identification » et d'« identité » ? N'est-on pas contraint, pour éviter les écueils que j'ai mentionnés ci-dessus, de transformer ces notions ? Dans le cadre qui a été posé jusqu'ici, proposer une manière générique de penser l'identité conviendrait-il ?

Il semble en effet bien problématique de parler d'« identification », si l'on donne à ce terme le sens qui est le sien dans la théorie freudienne – je choisis ici volontairement ce sens, à l'exclusion d'autres dans ce contexte, dans la mesure où il est manifestement celui que Lévi-Strauss a à l'esprit, étant donné l'utilisation qu'il fait de la théorie psychanalytique dans le même texte. Cet usage concerne une analogie entre la dynamique qui serait celle de l'anthropologue sur son terrain et celle qui permettrait à tout sujet de chercher à « se connaître ».

Les processus d'identification sont en effet, en ce sens, nécessairement inconscients. Prétendre objecter par conséquent que, comme je viens de l'écrire, « cette 'identification', l'ethnologue la vit pourtant et certainement à ces yeux, elle n'est pas rien », c'est ou bien faire un contre-sens sur le concept d'identification, ou bien proposer un argument qui ne suffit pas à faire objection. Si le chercheur peut faire part d'une transformation qui a été la sienne, c'est bien qu'elle a été ou est devenue, d'une manière ou d'une autre, consciente. Si j'en reste néanmoins à ce constat et à la distinction entre « conscient » et « inconscient », il n'y a plus moyen d'avancer. Je me trouve en quelque sorte devant un concept qui répondra à tous coups à mes questionnements – j'ai affaire, comme dans la situation décrite par Popper, à un concept et à des raisonnements « infalsifiables ». Je ne peux en effet nullement faire d'hypothèses sur ce que tel ou tel chercheur a pu vivre « inconsciemment » ; je peux à peine en faire du reste sur ce que j'ai moi-même vécu en termes de transformations inconscientes.

Ce que je peux proposer néanmoins, en déplaçant la question, est une mise en contraste plus précise de ce que Lévi-Strauss semble entendre par « identification » et de ce que j'entends par « mise en risque de l'identité » – cette notion et cette expérience de mise en risque étant ce qui m'incline à utiliser d'autres notions que celles d'« identité » et d'« identification ». Il me semble en effet que c'est ce concept d'« identification » qui, manié comme il l'est, vient évacuer les problèmes de la prise et de la rencontre. J'ai pu souligner par exemple à quel point Lévi-Strauss « dé-problématise » la notion, en en faisant l'équivalent d'un « faire comme si » qui trouve lui-même sa résolution dans l'hypothèse d'un inconscient commun. Ne pouvant rien dire, par définition, de ce qu'il pourrait bien en être de l'inconscient de tel ou tel anthropologue – ou du sien propre –, ne pouvant, en d'autres termes, poser aucune question générique à partir de ce concept, Lévi-Strauss est contraint de proposer une hypothèse générale qui pourra concerner tout anthropologue, quel qu'il soit et quel que soit son terrain. Mais selon cette hypothèse, la « prise » ou la « rencontre » ne sont plus des problèmes : elles ont forcément lieu, spontanément, puisqu'elles sont le fait de la dynamique inconsciente des « structures innées de l'esprit humain ». Elles sont un *fait*, c'est-à-dire que le chercheur, quant à lui, n'a pas à les fabriquer – tout le travail échoit à l'« inconscient ».

Ce que je voudrais donc interroger est le rapport qui s'impose ici entre « identification », « faire comme si » et présupposition d'un « même », d'un élément commun. Ce rapport, Lévi-Strauss ne l'invente pas, il le trouve chez celui qui l'a introduit dans le vocabulaire de la psychologie, à savoir Freud.

La définition canonique de l'identification au sens psychanalytique se trouve dans *L'interprétation des rêves* :

« L'identification n'est donc pas simplement imitation, mais appropriation sur la base d'une même prétention étiologique ; elle exprime un 'tout comme si' et elle a trait à quelque chose de commun qui persiste dans l'Inconscient. »²⁷⁴

« Identification » diffère donc d'« imitation ». On pourrait s'attendre à ce que le point qui les distingue réside dans le fait que l'une, l'identification, induise une transformation, contrairement à l'imitation qui suggérerait la duplication d'un même. Ce n'est pourtant pas ce qui sert à Freud de critère de différenciation. Manifestement, ce qui importe ici, c'est ce fait

²⁷⁴ Freud, *L'interprétation du rêve* (1899), dans *Œuvres complètes 1899-1900*, t. IV, PUF, 2004, p. 185.

que l'identification est un processus plus « profond » que la simple imitation. C'est une « appropriation ». Le sujet fait sien ce qui ne l'était pas. Pour le dire dans d'autres termes, tout se passe comme si, alors que ce qui est imité ne devient pas un trait essentiel du sujet, ce qui est objet d'identification le devient. Alors que l'une se produit au niveau conscient, l'autre est une dynamique inconsciente.

Mais en dehors de cela, l'identification ressemble beaucoup à l'imitation. Elle fournit elle aussi au sujet une copie, elle est elle aussi une sorte de duplication. En témoigne la mention, au sein de cette définition, de la locution qui m'intéresse et que le lecteur aura repérée : « [l'identification] exprime un 'tout comme si' ». Elle se produit « sur la base d'une même prétention étiologique » et « elle a trait à quelque chose de commun », à savoir aux mécanismes inconscients de la *psyché*. Là encore, pour que l'identification puisse avoir lieu, il faut postuler que ces mécanismes sont les mêmes chez tous les sujets.

Mais, de même que l'anthropologue, dès lors qu'il ne s'autorise plus au « comme si », n'est plus assuré que « l'appréhension subjective à laquelle il est parvenu (...) présente (...) avec celle de l'indigène [un point commun qui soit autre] que sa subjectivité même »²⁷⁵, de même le thérapeute, dès lors qu'il ne peut plus faire fond sur ce « comme si » – et la situation de rencontre entre les mondes lui rend cette démarche impossible – est contraint de reconnaître que sa relation à son patient doit être fabriquée, et qu'elle pose une question générique dans la mesure où elle différera pour chaque patient. Autrement dit, penser les modalités relationnelles du patient et de son thérapeute sous la forme d'un « transfert » qui serait spontané ou automatique devient impossible.

Tout se passe comme si aucune rencontre – au sens où je l'entends d'une transformation de soi par mise en risque – n'était possible parce que l'on a résolu le problème bien trop tôt – avant même qu'il ait pu se poser. Peut-être m'objectera-t-on ici qu'on voit mal pourquoi je considère ce problème de la « prise » et de la « rencontre » comme importants, et sans doute me demandera-t-on alors ce qui fait la nécessité, à mes yeux, de poser la question de la position du chercheur sur son terrain ou du thérapeute face à son patient dans ces termes. Comme toujours, cela est lié à l'expérience que j'ai faite d'un terrain où le problème se posait ainsi. Dans la mesure où l'espace de consultations est un espace où l'interdiction du « faire comme si » est l'une des obligations les plus importantes auxquelles sont contraints de se

²⁷⁵ Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p.XXX.

soumettre les ethnopsychiatres, dès lors ce qui l'autorise – la présupposition d'un inconscient commun – devient un problème et ne peut plus être une solution. Et dès lors, la manière d'« entrer en rapport avec » devient également un problème.

Par conséquent, la question est : est-ce que cette notion d'« identification », parce qu'elle a pour présupposé la recherche d'un commun, n'empêche pas de penser toute une diversité de rapports possibles – qui sont en fait à chaque fois singuliers, à chaque fois différents –, diversité sans laquelle il n'y aurait pas d'ethnopsychiatrie possible ?

Je tenterai de répondre à cette question en montrant comment, me semble-t-il maintenant, il m'a été impossible d'entrer dans le dispositif ethnopsychiatrique tant que je pensais à l'aide de cette notion et de celles qui circulent à son voisinage. J'en passerai par l'examen d'une proposition de transformation de cette notion, celle que fait I. Stengers, dans *La Vierge et le neutrino*, en mettant en contraste la notion d'« identité » avec celle d'« appartenance ». Articulée à la distinction entre « exigences » et « obligations » que j'ai développée plus haut, cette notion semble pouvoir prendre le relai, dans un registre générique de la pensée, de celle d'identité :

« Une obligation n'identifie pas, car elle laisse ouverte la question de savoir comment elle doit être remplie. Elle n'a pas pour vocation de rassembler autour d'un même mode de jugement, et elle peut toujours diviser. De plus, la question de ce par quoi les praticiens sont obligés n'est jamais générale. Il s'agit toujours de ce à quoi oblige telle situation, telle proposition. »²⁷⁶

Ce qui importe à l'auteure dans le contexte de son ouvrage est, je l'ai dit, de fabriquer des concepts qui permettront de faire différer les sciences – et l'un des moyens qu'elle choisit pour cela est de poser le problème à partir des pratiques scientifiques en mobilisant la distinction entre « exigence » et « obligation ». Jamais indépendante de sa situation d'émergence, une obligation « n'est jamais générale ». C'est pourquoi elle « n'a pas pour vocation de rassembler autour d'un même mode de jugement, et (...) peut toujours diviser ». Elle ne désigne pas une règle générale applicable à chaque fois sur le même mode : elle ne « rassemble » pas. Tout cela a été développé précédemment.

Ce qui m'intéresse ici consiste dans la formule inaugurale de la proposition : « une obligation n'identifie pas ». Pourquoi ? Parce qu'« elle laisse ouverte la question de savoir

²⁷⁶ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, op. cit., p. 68.

comment elle doit être remplie ». Autrement dit, d'un point de vue pratique, quand les questions qui se posent au chercheur sont des questions pragmatiques du type : « comment vais-je *faire* ? », « qu'est-ce que cela fera, si je m'y prends ainsi ? », ces questions ne trouvent pas d'avance de réponse, pas avant la rencontre avec telle ou telle situation, et avec ce à quoi elle oblige. Il revient au chercheur d'inventer et de découvrir en même temps ce qu'il peut être pour qu'il y ait rencontre.

Cela ne peut s'accomplir que dans le cours de ce que Souriau appelait l'« expérience du faire », dont la prise en compte fait différer le « projet » et le « trajet »²⁷⁷. Le « projet », déterminable d'avance parce qu'il met en jeu une fin et se pense dans le cadre de la finalité, n'a pas besoin de cette « expérience du faire » pour se spécifier. C'est ce qui le distingue du « trajet », où importe la rencontre, imprévisible à l'avance, entre un créateur et une œuvre. Mais c'est dire que, si ce créateur laisse son projet – et lui-même – être mis en risque par ce qu'ils rencontrent, s'il prend en compte l'« expérience du faire », il ouvre un trajet. Autrement dit, et pour le dire en employant le vocabulaire du philosophe, il y a quelque chose à « *instaurer* ». C'est-à-dire aussi : ces questions ne trouvent pas de réponse tant qu'un nouvel être n'a pas été porté à l'existence – un « nouvel être » qui n'est pas forcément la *personne* du chercheur, mais ce qui, ayant été transformé par la rencontre qu'il a faite, a été « rendu capable » d'autres choses. C'est là ce qui, dans la conceptualisation que propose I. Stengers, fait différer l'« identité » et l'« appartenance » :

« À la différence de l'identité, l'appartenance ne définit pas celles qui appartiennent, elle pose bien plutôt la question : de quoi cette appartenance les rend-elle capables ? »²⁷⁸

Pour rendre cette distinction sensible, et avant d'en passer à l'exposition des difficultés qui ont été les miennes, je m'appuierai sur le témoignage de J. Favret-Saada, dont le trajet, induit par sa rencontre avec la sorcellerie bocaine, me paraît, jusqu'à un certain point, voisiner avec le mien, et a l'intérêt de mettre en rapport ses difficultés avec la notion d'« identité » :

« À part les notables (qui, eux, parlaient volontiers de sorcellerie mais pour la disqualifier), personne n'a jamais eu l'idée de m'en parler parce que je serais ethnographe.

Moi-même, je ne savais pas trop si je l'étais encore. »²⁷⁹

²⁷⁷ Souriau, « Du mode d'existence de l'œuvre à faire », dans *Bulletins de la société française de philosophie*, *op. cit.*

²⁷⁸ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, *op. cit.*, p. 17.

²⁷⁹ J. Favret-Saada, *Désorceler*, *op. cit.*, p. 152.

On le voit, dès lors que l’auteure a constitué une « prise » sur son objet – et par son objet –, la proposition : « je suis ethnologue » ne va plus de soi. Quelque chose de son « identité » est mis en risque. De quoi s’agit-il ?

3.2. Une ethnologue dans le Bocage normand

Dans le trajet de J. Favret-Saada, en effet, tout se passe comme si un ensemble d’exigences dont elle était porteuse, qui la « définissaient » comme ethnologue et qui lui disaient à l’avance comment elles devaient être satisfaites, lui interdisaient finalement d’entrer en rapport avec son objet. Elle s’est donc retrouvée dans la situation de ne pas savoir ce qui pouvait encore être exigé d’elle pour continuer à pratiquer l’ethnologie. En d’autres termes, elle s’est retrouvée contrainte de se soumettre à ce qui seul pouvait faire apparaître l’obligation et donner lui les moyens d’inventer la manière dont celle-ci pourrait être satisfaite : une mise en risque de son identité induisant une transformation.

3.2.1. Une opération de « purification »²⁸⁰ ?

Ce que l’ethnologue a expérimenté sur son terrain d’ethnographie des sorts la contraint à poser un ensemble de difficultés qui ressortissent à une « appréhension subjective » : tout d’abord l’impossibilité de la double appréhension simultanée, la nécessité corrélée de ne pas reculer devant l’objection de subjectivisme et de fabriquer une position qui y réponde, ensuite la mise en risque de l’identité, qui implique la question de savoir dans quelles limites le chercheur peut faire état de la « subjectivité » de son expérience, et dans quelle mesure cela importe non pas seulement dans le cadre d’une recherche personnelle exclusivement privée, mais bien dans la perspective d’une restitution à des pairs.

C’est d’abord l’impossibilité d’une appréhension objective que mentionne l’auteure, dès son premier ouvrage sur la sorcellerie bocaine, *Les mots, la mort, les sorts*, qui relate l’expérience qu’elle y a faite entre 1969 et 1972. Consciente de l’objection à laquelle elle se heurtera, l’ethnologue la devance :

²⁸⁰ En un sens comparable à ce qu’I. Stengers appelle une « purification de la scène analytique » dans L.Chertok, I. Stengers, *Le cœur et la raison. L’hypnose en question de Lavoisier à Lacan*, Paris, Payot, 1988.

« De tous les pièges qui menacent notre travail, il y en a deux dont nous avons appris à nous méfier comme de la peste : accepter de ‘participer’ au discours indigène, succomber aux tentations de la ‘subjectivation’. »²⁸¹

Ces « pièges » que mentionne ici J. Favret-Saada sont le revers des exigences qui sont celles de l’ethnologue. « Participer au discours indigène », ce serait risquer en effet de « se laisser mystifier »²⁸² par ce discours et de perdre par conséquent la distance qui serait nécessaire à l’élaboration d’un discours explicatif ou interprétatif. « Succomber aux tentations de la ‘subjectivation’ », ce serait renoncer à l’objectivité du chercheur, aboutissant au même résultat. Comme ethnologue, on exige pourtant d’elle, à l’avance, que son projet vise l’objectivité, l’universalité, la systématique.

Mais pour avoir perçu la nécessité d’en passer par un trajet, l’ethnologue mentionne, immédiatement après, qu’il lui a été impossible de satisfaire à ces exigences, et que, tout au contraire, elle s’est trouvée « obligée »²⁸³ d’aller à leur rencontre :

« Non seulement il m’a été impossible de les éviter, mais c’est par leur moyen que j’ai élaboré l’essentiel de mon ethnographie. »²⁸⁴

Pourquoi cela lui a-t-il été « impossible » ? Pour s’expliquer sur ce point, l’ethnologue reprend la dichotomie entre « dehors » et « dedans ». Aussi longtemps qu’elle est demeurée « dehors » – c’est-à-dire aussi longtemps qu’elle adoptait la position « neutre », « atopique »²⁸⁵, de l’ethnologue, aussi longtemps qu’elle faisait sienne la méthodologie habituelle qui consiste à trouver des informateurs et à recueillir grâce à eux les données –, tout accès à l’univers sorcier lui était barré. Elle ne récoltait alors qu’un discours tout prêt, le plus souvent disqualifiant et qui, systématiquement, soulignait que le locuteur ne croyait pas à toutes ces superstitions obsolètes. Cela tient au dispositif sorcier lui-même qui, si l’on s’appuie sur le témoignage de l’auteure, est intimement lié au discours et pose un espace où « en parler, c’est y être pris »²⁸⁶. Les habitants du bocage n’ont finalement accepté d’entrer avec elle dans un discours intéressant sur la sorcellerie que lorsqu’ils l’ont identifiée soit comme une ensorcelée (elle en parlait trop), soit comme une désorceleuse – donc lorsque

²⁸¹ J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, op. cit., p. 38.

²⁸² Lévi-Strauss, « Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss », dans *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p. XXXVIII.

²⁸³ Le terme est ici le mien, non celui de l’auteure. Je l’entends bien entendu dans le sens que lui donne I. Stengers.

²⁸⁴ J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, op. cit., p. 38.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 26.

²⁸⁶ Ou, selon la formule des habitants du Bocage : « Moins on en parle, moins on y est pris », *ibid.*, p. 87.

toute distance avec le dispositif était franchie, lorsqu'elle n'était plus en mesure d'en parler « comme ethnographe ».

Tout se passe donc comme si la méthodologie ethnographique que J. Favret-Saada dit « classique » induisait elle-même un « clivage »²⁸⁷. En exigeant du chercheur une opération impossible – appréhension interne et externe simultanée –, elle aboutit finalement à ce que cette exigence, non réalisée, induise un déséquilibre entre les deux tentatives d'appréhension, l'une – interne et subjective – étant annulée au profit de l'autre :

« La marque de la scientificité et de l'objectivité se repère donc ordinairement dans le clivage institué entre un sujet de l'énonciation ethnographique et l'ensemble des énoncés produits sur la culture indigène. »²⁸⁸

Autrement dit, les énoncés sont coupés de leur situation d'énonciation, le texte est coupé du contexte. Dans ces conditions, le discours tenu n'est ni « plausible, ni même intelligible »²⁸⁹. On peut se demander si ce « clivage », que J. Favret-Saada limite à l'objet « texte » ne se retrouve pas dans ce que vit l'ethnographe lui-même. C'est ce que je me suis efforcée de montrer en décrivant cette sorte de duplication des « moi » de l'ethnographe : le moi-ethnographe, le moi-indigène qui fait comme si, le moi « en tant que personne ». Ce dont J. Favret-Saada se rend compte, c'est que si elle suivait les exigences de l'ethnographie « scientifique », celles-ci la contraindraient à évacuer tout un pan de son expérience, à l'annuler. Autrement dit, elles la contraindraient à ce qu'I. Stengers appelle une opération de « purification » de son objet, qui équivaldrait à l'annuler dans sa complexité.

Revenant sur cette question presque trente ans plus tard, l'ethnologue remarque la même dissymétrie, cette fois-ci concernant la notion d'« observation participante ». Son objectif est de montrer qu'une telle position est, comme telle, impraticable, et que dès lors que le chercheur s'emploie à la mettre en œuvre, il aboutit finalement à la même asymétrie entre les deux versants de l'activité, au profit toujours de son volet objectivant. Voici la manière dont l'auteure explicite, pour un ethnologue en situation, cette ambition d'« observation participante » :

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 41.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 42.

« Sur le terrain, mes collègues semblaient combiner deux genres de comportements : l'un, actif, un travail régulier avec des informateurs rémunérés qu'ils interrogeaient et observaient ; l'autre, passif, l'assistance à des événements liés à la sorcellerie (disputes, consultations de devins ...). Or le premier comportement ne peut en aucun cas être désigné par le terme de « participation » (l'informateur, par contre, semble bien « participer au travail de l'ethnologue ») ; et pour ce qui est du deuxième, 'participer' équivaut à essayer de se trouver là, cette participation étant le minimum exigible pour qu'une observation soit possible.

Donc, ce qui comptait, pour ces anthropologues, ce n'était pas la participation, mais l'observation. »²⁹⁰

Il semble qu'aux yeux de l'auteure, cette exigence « contradictoire » soit le fait de la situation d'énonciation de l'ethnologue lui-même, en tant qu'« ethnologue » au sens où l'on entend cette position dans son monde d'origine en termes d'exigences.

3.2.2. L'obligation de la « prise »

Ce n'est pas que, répondant à ces exigences, elle n'aurait pas pu produire quelque chose. Mais la question se pose de savoir si elle aurait pu produire autre chose que ce qu'I. Stengers appelle des « faits méthodiques »²⁹¹. Elle aurait certainement pu récolter ainsi, dit-elle, des témoignages, même de très nombreux récits, qu'elle aurait pu comparer pour mettre en évidence des invariants. Mais précisément, ces récits auraient été faits des discours tout prêts qui circulent dans le Bocage et sont destinés justement à ceux qui prétendent parler de sorcellerie sans y être pris, « juste pour connaître ». Ses écrits, dès lors, faute d'être en prise sur une situation particulière, auraient manifesté non pas le type d'invariance qui permet aux sciences expérimentales de construire leurs faits, mais simplement l'uniformité d'un prêt-à-penser. Elle aurait pourtant pu procéder ainsi. Mais quelque chose y a fait obstacle. Quelque chose qui vient faire signe précisément vers une « obligation ».

La prise en compte de ce « quelque chose » n'est pas, pour l'auteure, une question tirée au clair. Pour autant, elle sait que la mention de ses exigences d'ethnologue ne suffisait pas à la régler :

« Comment j'ai pu, à un moment, lever cet impossible, c'est-à-dire tenter de le parler ou de convertir une aventure en un projet théorique, on peut se le demander. Mais il ne suffit pas, pour y

²⁹⁰ J. Favret-Saada, *Désorceler*, op. cit., p. 149.

²⁹¹ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, op. cit., p. 74.

répondre, d'invoquer le respect des exigences de la démarche scientifique ou d'une dette à l'égard de l'institution savante qui fait office de mécène. »²⁹²

Ces exigences ne peuvent suffire en effet, pour la bonne raison qu'elle s'est trouvée contrainte d'aller à leur rencontre. Son choix méthodologique a été le suivant, et se formule tout autrement, à savoir dans les termes d'une « prise » :

*« Qu'il s'agisse d'y être 'repris', et non de s'en 'déprendre', c'est ce dont je voudrais introduire ici la nécessité (...). J'entends ainsi marquer sans équivoque la distance qui me sépare de l'anthropologie comme de la pensée post-structurale en France, dans leur commun idéal de totale a-topie du sujet théoricien. »*²⁹³

Que signifie, pour l'auteure, « y être repris » ? « Repris » condense ici les deux formes de l'appréhension, interne et externe – mais inverse les termes, et impose leur successivité. « Reprise » fait référence à « prise », et à ce « mouvement de va-et-vient entre la 'prise' initiale, et sa 'reprise' théorique », mouvement qui est le véritable objet de la réflexion²⁹⁴.

La « prise » quant à elle est explicitée par l'ethnographe à un moment où elle relate un épisode particulièrement inquiétant à ses yeux – la mort du fils Coquin dans un accident de voiture. J. Favret-Saada décrit son état au cours d'une consultation de juillet 1971 avec Madame Flora, la désorcelleuse chez qui les habitants du Bocage l'avait envoyée. Elle écrit :

*« Au cours de cette consultation et dans les heures qui suivirent (...), je n'ai pas douté un seul instant que les événements auxquels se réfèrent les locutrices, moi y compris, événements qui avaient uniformément trait à des accidents de voiture, étaient la réalisation de vœux de mort que, contrairement à moi, Joséphine et madame Flora exprimaient si librement. »*²⁹⁵

La manière dont l'auteure écrit ce qu'elle a ainsi vécu met en lumière, à mes yeux, ce fait que la « prise » implique ce que j'ai appelé une « mise en risque de l'identité », une transformation de la pensée et de la manière d'exister. C'est avec un étonnement sans doute bien déroutant que l'ethnologue a dû se voir – elle, une raisonnable ethnologue –, accorder crédit à l'idée que des « vœux de mort » pouvaient provoquer cette mort. Le « moi y compris » souligne cet étonnement en même temps qu'il prend en compte celui que l'ethnologue anticipe chez son futur lecteur. Cela, c'est bien un « impossible » comme le dit

²⁹² J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, op. cit., p. 37-38.

²⁹³ *Ibid.*, p. 26.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 163.

l'auteure. Pourtant, cela s'est fait. Que s'est-il passé ? Ce type de question fera l'objet de développements ultérieurs²⁹⁶ et je ne m'y arrête maintenant que pour relever le fait qu'il n'y a, dans mon hypothèse, d'impossible que tant que l'on n'a pas incluse dans le projet la nécessité de s'interroger sur la transformation qui est celle du chercheur lui-même.

Ce qui m'importe ici relativement à la question de la possibilité d'une double appréhension simultanée est que la « prise » vient en premier et ne peut venir qu'en premier – parce que l'appréhension « externe » qui la précède s'est révélée n'être pas une appréhension *du tout*. Dans ce cas, la double exigence formulée par Lévi-Strauss prend la forme d'une alternative : ou bien le chercheur est dedans, ou bien il est dehors, mais il ne peut être les deux en même temps. Est-ce à dire que l'on s'interdit par là tout accès à une connaissance de ce terrain ? On pourrait le supposer, dans la mesure où le chercheur, étant « pris », n'est plus capable de décrire ce qu'il vit dans les termes appropriés qui conviendraient à ce que ses collègues exigent de lui et où, d'un autre côté, quand il est dehors, ou bien il a annulé son objet, ou bien ce qu'il a vécu modifie nécessairement la manière dont il va le décrire. Quand il est « pris », il s'est « laissé mystifier par l'indigène »²⁹⁷ et, à la manière de J. Favret-Saada, il ne met plus en doute les énoncés de ce dernier (« je n'ai pas douté un seul instant »). Il ne peut donc plus parler « en tant qu'ethnologue ». Quand il est « dehors », il est là « en tant qu'ethnologue », et alors ou bien il se soumet à ses exigences d'ethnologue, et dans ce cas il produit des « faits méthodiques », ou bien il renonce à sa recherche, ou bien ce qu'il produira traduira la transformation qui aura été la sienne.

Cette dernière possibilité semble bien être la seule, à condition d'admettre que rien n'empêche le chercheur d'être dehors, *puis* dedans, *puis* dehors, et de produire tout de même du nouveau sur son objet de recherche – ce sera, dès lors, en ayant mené jusqu'au bout une transformation dont il ne saura se défaire, sans pour autant que ce qu'il présente de son objet soit réputé « faux » ou « déformé ». Simplement, dans un tel cas, il devra décrire *sa* transformation. Si je cherche l'exemple d'une telle « prise » dans mon parcours, il me semble que sa manifestation la plus claire – et en même temps inévitable – réside dans ce fait que l'écrit actuellement produit et soumis au lecteur mobilise des concepts ethnopsychiatriques. De même que J. Favret-Saada a fait sienne une manière de sentir le monde, de le percevoir comme un ensorcelé, de même, à l'ensemble des possibilités de penser qui se présentent dans

²⁹⁶ Notamment *infra*, section II, ch. 1 : Croyance, sincérité, efficacité.

²⁹⁷ Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. XXXVIII.

mon monde sont maintenant comme incorporées des notions dont j'ai expérimenté le sens. À ce moment, il y a « prise ».

3.3. Mise en péril de l'identité ?

Pour autant, cela ne signifie pas que l'ethnologue, ou la philosophe, ne *sont* plus, l'une ethnologue, l'autre philosophe. Aussi bien J. Favret-Saada est-elle capable de vivre avec étonnement la « prise » dont elle fait l'objet à propos des vœux de mort. C'est ici que la notion d'« identité » apparaît comme une notion trop générale et que la question se pose de savoir si ce n'est pas le fait de penser dans les termes de l'identité qui fait que l'ethnologue se demande si « elle *est* encore [ethnologue] »²⁹⁸. À n'en pas douter, elle l'« est » encore. C'est la condition pour que cette question – « suis-je encore ethnologue ? » – vienne la concerner. Quelqu'un qui n'a fait aucun chemin avec l'ethnologie ne se poserait simplement pas cette question – je ne me la suis du reste, jamais posée ; en revanche, la question : « suis-je encore philosophe ? » m'a très vivement concernée, ainsi que celle du type de rapport à penser entre un ethnologue sans cesse en contact avec un « terrain » et un philosophe, ordinairement en rapport avec des objets textuels, soudain contraint de fabriquer une relation avec ce que les ethnologues auraient spontanément appelé un « terrain ». Mais peut-être en effet que, plutôt que de dire qu'elle *est* encore ethnologue, on peut dire que « quelque chose » est demeuré actif qui fait que c'est *en ethnologue* qu'elle se demande si « elle est encore ethnologue » ou qu'elle s'étonne de ne mettre aucunement en doute l'efficacité de vœux de mort. Quelque chose l'en a « rendue capable » : appartenance. Ce qui est demeuré actif, c'est ce qu'en ethnopsychiatrie on appelle « éléments-source ».

D'une manière comparable, peut-être peut-on dire que « quelque chose » est demeuré actif en moi, qui a fait que c'est en philosophe que je me suis demandée si je l'étais encore. On dirait, en ethnopsychiatrie : l'ensemble des éléments de transmission qui m'ont fabriquée philosophe – même si philosophe encore « en apprentissage », chercheuse « en formation » –, éléments-source, « *legs* dont [j']ai à répondre »²⁹⁹, qui est, en tant que tel, non négociable, me fait obligation. J'y reviendrai longuement en évoquant ce moment où j'ai pu entendre les objections que l'on me faisait parmi les philosophes de n'« être plus philosophe ». Le « je » ici ne prétend pas être celui d'un sujet ou d'un individu qui aurait été plus capable que

²⁹⁸ J. Favret-Saada, *Désorceler*, op. cit., p. 152.

²⁹⁹ V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 283, note 27.

d'autres d'entendre ce soupçon d'une sorte de dés-affiliation, de refus de répondre de ce qui m'a été transmis, mais est précisément celui de ces éléments eux-mêmes, en tant qu'ils m'ont fabriquée – obligation. C'est-à-dire : hormis le fait que l'on m'a dit ce soupçon – et je dois ici remercier ceux qui s'y sont employés –, ce sont *aussi* ces éléments eux-mêmes qui m'ont permis d'entendre – qui m'ont « *rendue capable* » d'entendre. Je dois pour l'instant en passer par une discussion de la notion d'« identité », dans son articulation que ce legs a fabriquée avec celles de « relation », de « définition », de « médiation » et d'« universel ».

Je reviendrai pour cela sur ce que la notion d'« intime-collectif » me semble mettre en jeu de ces notions – mettre en risque pour ces notions. Je m'appuierai à nouveau sur la pensée de V. Descombes, dans la mesure où elle envisage la question de l'identité sous l'angle de la question des relations et de la distinction que la tradition philosophique a faite entre « relations externes » et « relations internes ». Cela me paraît être en rapport direct avec la conception de la personne qui est induite par la notion d'« intime-collectif », dans la mesure où celle-ci implique de penser la personne et l'« identité » personnelle non plus sur le mode de la substantialité, mais du réseau, et où cela pose une difficulté qui est du même ordre que celle que rencontre V. Descombes.

Le philosophe cherche en effet à proposer, dans les deux volumes de son ouvrage *Les disputes de l'esprit*, ce qu'il appelle la position d'un « holisme anthropologique ». Comme toute philosophie dite « holiste », la sienne se doit d'admettre au nombre de ses axiomes celui qui fait du tout quelque chose « de plus » et de différent d'une simple addition des parties, des membres ou des éléments qui le composent. Or une telle position, semble-t-il, « doit faire appel à une doctrine des relations internes », laquelle a d'ores et déjà fait l'objet d'une « critique féroce et efficace »³⁰⁰. L'argument principal de cette critique porte sur les conséquences de l'axiome :

« On se souvient que les critiques du holisme en matière de philosophie de l'esprit avaient soulevé ce point décisif : est-ce qu'une conception holiste du signe ne change pas en mystère les faits de communication les plus élémentaires ? Je ne peux pas comprendre une seule de vos paroles si je ne connais pas toutes vos paroles. Autant dire : je ne peux pas vous comprendre tant que je n'ai pas fait le tour de votre esprit, tant que je ne suis pas devenu comme vous et, à la limite, tant que *moi* reste distinct de *vous*. »³⁰¹

³⁰⁰ V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 186.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 267.

Or V. Descombes entend non seulement adopter une telle position, holiste, mais aussi ne pas la limiter à une conception de la sémiotique et la développer dans une perspective anthropologique. L'objection dès lors est immédiate : il prend le risque d'annuler l'individu et sa liberté en l'assignant au « tout » de son contexte social. On retrouve la tension, récurrente, que j'ai pu mentionner plus haut s'agissant de la notion d'« intime-collectif » :

« Dans le collectivisme connu sous l'étiquette du 'holisme sémantique', il est impossible de comprendre un élément isolé parce que c'est tous ensemble que les éléments signifiants possèdent la propriété sémantique (...). Dans le holisme structural [position qu'entend construire et soutenir V.Descombes], s'il était vrai qu'il se confonde avec le monisme des relations internes, il en irait de même, cette fois pour la raison que l'individualité n'existe pas. »³⁰²

Par conséquent, son « obligation » est la suivante : trouver le moyen de penser des relations *à la fois internes et externes* – évidemment pas au sens où j'ai pu parler, concernant Lévi-Strauss, d'une double appréhension simultanée, en même temps interne et externe, mais au sens où il faut penser un type de mise en relation qui, tout à la fois change bel et bien quelque chose aux termes reliés, mais qui a en même temps la réalité à part entière d'une mise en relation irréductible à l'inhérence d'un prédicat dans un sujet logique. Autrement dit, il faut penser un type de relation qui tout à la fois ait une réalité en elle-même et soit inséparable des termes qu'elle met en relation.

Pour expliciter la notion d'« intime-collectif » et tenter d'en développer les conséquences sur un plan méthodologique, je suis amenée à chercher quelque chose d'approchant, mais qui en diffèrera néanmoins – essentiellement parce que ce qui est mis en jeu par là dans le terme de « médiation » ne donne pas, à mon sens, de quoi circonscrire la pratique ethnopsychiatrique de la médiation. Je suis amenée à penser un type de mise en relation qui tout à la fois est capable d'engager les personnes dans des transformations effectives, mais qui, en même temps, ne saurait être réductible à ses termes – puisque, comme j'ai pu y insister déjà, elles ne signalent pas un lien intersubjectif, mais l'appartenance à un monde. C'est par ce trajet que j'envisagerai comme je l'ai annoncé ci-dessus la notion d'« identité » dans son contraste avec celle d'« appartenance ».

³⁰²

Ibid., p. 186.

3.3.1. Identité et relation

Tout se passe alors comme si la notion d'« identité » venait empêcher de penser, dans une certaine mesure, la multiplicité mise en jeu tout à la fois dans les consultations d'ethnopsychiatrie et, selon V. Descombes, dans tout le domaine qui concerne l'esprit. Tout se passe comme si, avec la notion d'« identité », le chercheur ne disposait pas, comme a pu le dire Wittgenstein à propos de la théorie freudienne en l'occurrence, de la multiplicité nécessaire à traiter de ce dont il veut traiter³⁰³.

S'engageant dans la question de ce qu'il appelle la « querelle [qui] porte sur la *réalité* des relations », V. Descombes note :

« Il faut remonter jusqu'à la scolastique, et au-delà, jusqu'à la philosophie grecque. »³⁰⁴

C'est que cette tradition lie d'emblée les notions d'« identité » et de « relation », généralement en les conflictualisant. C'est en effet régulièrement en confrontant les questions de l'identité et de l'essence – l'essence étant par définition ce qui demeure « à soi-même le même », dans une identité à soi posée comme parfaite – à celle des relations, que Platon formule les difficultés auxquelles la notion d'« identité » le confronte. « Relation » recouvre ici deux types de problèmes : d'une part les difficultés soulevées par une mise en contiguïté de deux choses susceptibles de recevoir des prédicats contradictoires, d'autre part celles issues de la prise en compte de la temporalité. On connaît les paradoxes développés à plaisir par Socrate, par exemple dans le *Théétète* et dans la *République*. Ce sont les fameuses apories des osselets³⁰⁵, de Socrate antérieurement plus grand que Théétète et postérieurement plus petit que Théétète³⁰⁶, ou encore de ces perceptions qui mettent l'âme en mouvement :

« Socrate. – Voici, dis-je, trois doigts : le pouce, l'index et le majeur. (...) Chacun d'eux paraît également un doigt ; et peu importe à cet égard qu'on le voie au milieu ou à l'extrémité ; blanc ou noir,

³⁰³ Je reprends la formule à V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 229. Que le lecteur ne préjuge pas de là que le type de multiplicité dont j'aurai besoin sera de l'ordre de celle que mobilise l'auteur. La question demeure, pour l'instant, ouverte.

³⁰⁴ V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 194.

³⁰⁵ « Socrate. – Soient, si tu veux, six osselets ; quatre autres mis à côté, ils font, affirmons-nous, plus que ces quatre et les dépassent d'une moitié ; douze mis à côté, ils font moins et sont moitié moins. Et pas moyen d'admettre qu'on parle autrement. L'admettrais-tu, toi ?

Théétète. – Moi, certes non », Platon, *Théétète*, 154c.

³⁰⁶ « Socrate. – (...) moi, à l'âge que j'ai, sans avoir subi ni accroissement ni modification contraire, en l'espace d'une année, à l'égard de toi qui es jeune, je suis maintenant plus grand et serai postérieurement plus petit, sans que mon volume ait rien perdu, le tien seulement ayant pris augmentation. Je suis donc postérieurement ce qu'antérieurement je n'étais pas, et pourtant ne le suis point devenu », Platon, *Ibid.*, 155b-c.

gros ou menu, et ainsi de toutes les qualités du même genre ; (...) Mais s'il s'agit de la grandeur ou de la petitesse des doigts, la vue les discerne-t-elle suffisamment, et lui est-il indifférent que l'un soit au milieu ou à l'extrémité ? »³⁰⁷

Dans chacun des cas, on se trouve face à l'attribution de prédicats contraires à la même entité, en raison de sa mise en relation avec un « autre » : les six osselets sont « plus » que les quatre, mais moins que les douze – ils sont « plus » relativement aux quatre, « moins », relativement aux douze. Socrate maintenant est « plus grand » relativement à Théétète maintenant, mais « plus petit » relativement à Théétète plus tard et ce, sans qu'aucun « changement intrinsèque » soit survenu concernant la substance « Socrate ». L'index est « plus grand » relativement au pouce, plus petit relativement au majeur. Dans chacun des cas, par conséquent, c'est un principe logique – le principe de non contradiction – qui est mis à mal.

On connaît la solution de Platon qui consiste à placer dans les formes ou idées un principe de stabilité susceptible de garantir à la pensée le critère d'identité qui lui permet de ne pas demeurer dans l'aporie.

Dans ce cadre, où l'identité a le sens logique de l'équation $A = A$, et où en conséquence $A \neq B$, « le seul sens du changement qu'on puisse [envisager] (...), c'est que des attributs contradictoires appartiennent à une seule et même chose pour autant qu'il y a eu changement quelque part »³⁰⁸, sans que la logique sache dire où. Le domaine du pensable recouvre le domaine de ce qui demeure à soi-même le même. En ce sens, l'identité fait signe vers une « définition » : si je suis A, alors je ne suis pas B. Je ne peux pas être A et B en même temps sous le même rapport. Je ne peux pas être ethnologue et ensorcelée en même temps et sous le même rapport. Il y a des choses que je peux faire *en tant qu'*ethnologue – sous un rapport –, et d'autres que je peux faire *en tant qu'*ensorcelée – sous un autre rapport. Et en un sens, dans les deux cas, je ne suis pas « le même ».

Tout se passe comme si, dans ce contexte, pour penser une identité, il fallait effacer la dimension relationnelle. Prendre cette dernière en compte reviendrait en effet, à la limite, à adopter une position relativiste. Les arguments que Socrate développe devant Théétète sont ceux qu'il attribue au mobilisme héraclitéen, qu'il associe dans la suite du dialogue à la position protagoréenne selon laquelle « l'homme est mesure de toute chose, de ce qui est, qu'il est, et ce qui n'est pas, qu'il n'est pas » – position classiquement entendue comme

³⁰⁷ Platon, *La République*, (trad. É. Chambry), Paris, Les Belles Lettres, rééd., 1996, 523c.
³⁰⁸ V. Descombes, *Les institutions du sens*, *op. cit.*, p. 195.

relativiste par excellence. La philosophie ne cesse depuis d'en développer les conséquences désastreuses : plus de vérité, plus d'*homologia* entre les hommes, plus de critère pour distinguer le bien du mal, le beau du laid, le juste de l'injuste, etc. Elle y oppose, en suivant Platon, un type de positionnement qu'on associe à la figure de Parménide : « l'être est ». Ce qui m'intéresse ici n'est pas de discuter les apories présentées par Platon, mais de pointer une ligne de partage qui s'est faite, avec lui ou malgré lui, et me paraît agissante quand on traite de la question de l'identité.

De cette manière se constitue en effet la « querelle » philosophique entre les « tenants » de la réalité des relations et les « tenants » de leur irréalité. Ce partage est complexe, parce qu'il se double de la distinction qui s'est faite entre « relations internes » et « relations externes », les premières étant appelées « internes » parce qu'elles produisent un changement dans les termes qu'elles relient :

« Les relations *internes* sont celles qui ne sauraient être changées sans que leurs termes soient réellement changés (...). L'exemple scolaire est la relation de l'époux à l'épouse : sans l'épouse, pas d'époux, et sans l'époux, pas d'épouse. »³⁰⁹

En ce sens, elles ont une réalité. Ceux qui optent pour ce point de vue sont dits « réalistes » ou « idéalistes », ils adoptent la perspective de la réalité des idées³¹⁰.

Les secondes sont quant à elles conçues comme n'affectant pas les termes reliés. Comme telles, elles en sont « détachables » :

« Les relations *externes* sont des relations dont la réalité suit celle des termes, car elles sont extérieures à la réalité de ces termes. La relation n'affecte pas les choses reliées. L'exemple même d'une relation externe est la relation spatiale. »³¹¹

Que Socrate soit assis à côté de Théétète ou non, cela n'affecte pas ce qu'il est, lui, en tant que Socrate, dans son essence. La relation n'est donc pas « réelle ». Elle est posée dans le réel

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 185.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 200, V. Descombes mentionne « les partisans (idéalistes) (...) des relations internes ». Et plus loin : « certains logiciens médiévaux évoqués par Peirce auraient dit que la ressemblance est une relation réelle, car elle dépend de (...) deux faits réels et non de notre esprit. (...) Ces logiciens sont réalistes », *ibid.*, p. 212.

³¹¹ *Ibid.*

par l'esprit humain qui met en relation. C'est une position dite « empiriste » (chez Locke par exemple) ou « nominaliste » (chez Guillaume d'Occam)³¹².

L'une des conséquences de ce partage est la suivante – et c'est pour cette raison qu'il m'importe :

« Pour le monisme des relations internes, tout changement dans les relations d'une chose aux autres est un changement qui affecte la chose elle-même et pas seulement son monde extérieur, alors que, pour le pluralisme des relations extrinsèques, tout changement dans les relations qu'une chose a avec les autres choses est un changement de son monde, pas un changement de ce que cette chose est intrinsèquement ou par elle-même. Pour le dire autrement : la thèse des relations internes pose que toute chose est son monde, puisqu'une chose change dès que son monde change, tandis que la thèse des relations externes pose que toute chose est détachable de son monde. »³¹³

Par « monisme des relations internes », V. Descombes nomme l'interprétation russellienne de l'hégélianisme d'une part, de la pensée leibnizienne d'autre part (que Russell appelle plutôt « monadisme »). Le monisme comme le monadisme auraient, aux yeux de Russell, cette caractéristique de « réduire » le fait relationnel à l'identité de la substance. L'analyse du sujet des propositions permettrait toujours d'y retrouver le prédicat qu'on lui associe par la copule. C'est donc que la relation est toujours-déjà comprise dans la notion du sujet. Elle y est donc réductible. Dans le cadre de cette interprétation russellienne, les relations se verraient ainsi refuser toute réalité. Par « pluralisme des relations extrinsèques », V. Descombes entend la thèse adverse, défendue par Russell (mais qu'il ne soutient pas lui-même), de la réalité des relations en tant qu'elles sont externes – des prédicats logiquement irréductibles à leurs sujets.

On reconnaît là la tension que j'ai pu mentionner plus haut dans le champ de la sociologie, entre d'une part la position « holiste », qui semble imposer d'adopter une « doctrine des relations internes », dont l'écueil est ce que V. Descombes appelle le « collectivisme » qui se traduit, sur le plan sémantique, par une impossibilité de toute communication et sur le plan anthropologique, par l'impossibilité de faire exister quelque chose comme un « individu », et d'autre part la position dite « individualiste », qui doit

³¹² Pour éviter ce qui me paraît induire de la confusion, j'ai mis de côté pour l'instant la position qu'adopte Russell et qui consiste à défendre la thèse de la réalité des relations en un sens inverse : les relations sont réelles parce qu'elles sont externes, parce qu'elles ont une réalité à part entière qui fait qu'elles ne sont pas réductibles aux termes qu'elles relient.

³¹³ *Ibid.*, p. 196.

apparemment opter pour l'« axiome des relations externes », mais qui rend quant à elle impensable, aux yeux du philosophe, le type de lien qui caractérise une société humaine.

On ne saurait à ses yeux en rester là, et il importe de sortir de l'alternative posée par cette querelle. Le diagnostic du philosophe est le suivant : les termes dans lesquels cette controverse est posée rendent impossible d'en sortir, parce qu'ils n'offrent pas la multiplicité nécessaire à penser la difficulté. Qu'entend-il ici par « multiplicité » ?

3.3.2. Individualité, relation et personne

Répondre à cette question suppose d'en passer par le commentaire que propose V.Descombes de la notion d'« individualité ». À ses yeux, tout se passe comme si c'était la manière dont la philosophie définissait et maniait cette notion qui faisait obstacle à ce que l'on sorte de ce débat. Les philosophes auraient tendance à utiliser cette notion en un sens qui l'absolutise :

« Notre concept d'individu est celui d'une existence distincte. »³¹⁴

De ce fait, il est bel et bien impossible de penser cet individu « sujet » de relations internes :

« La relation ne peut pas être interne, ce qui veut dire être constitutive de la réalité des termes qu'elle relie, si elle est posée entre des termes que nous concevons comme absolus. Mme Martin a beau porter dans son nom même son état civil d'épouse de M. Martin, elle n'en est pas moins présentée, y compris sous ce nom, comme une personne, et donc comme une existence absolue. Ce n'est donc pas Mme Martin qui peut avoir une relation interne à quoi que ce soit. Les relations internes ne peuvent relier que des êtres relatifs, donc des êtres pris sous une certaine description : pas des éléments, mais des parties dans un tout. »³¹⁵

Or une personne, dans cette perspective, ne saurait être un « être relatif », donc la doctrine des relations internes ne tient pas.

Mais précisément pour V. Descombes, ce qu'il faut mettre en question pour sortir de la querelle, c'est ce caractère absolu de l'individu. Il n'est obtenu, propose le philosophe, que

³¹⁴ *Ibid.*, p. 199.
³¹⁵ *Ibid.*

moyennant une sorte d'opération d'abstraction par laquelle on extrait précisément l'individu des relations qui l'entourent :

« La philosophie de l'individualité des idéalistes est à l'opposé de celle des empiristes, mais les uns et les autres acceptent de considérer l'identité d'un individu non spécifié. »³¹⁶

« Un individu non spécifié », c'est-à-dire un individu pris *en dehors* des rapports et des statuts sociaux qui font le tissu relationnel dans lequel il vit, c'est-à-dire aussi une individualité dont le critère d'identité est d'être un « exemplaire de l'espèce humaine »³¹⁷ en général. Dès lors, on s'est doté de « purs individus à constituer », et dès lors une querelle peut s'engager sur ce qui leur est « essentiel » ou non : quelles relations, parmi celles qui les particularisent, leur appartiennent essentiellement ? Certains répondent : toutes, d'autres répondent : aucunes. Mais aux yeux de V. Descombes, de telles réponses sont impossibles dès lors que l'on se donne autre chose que ces « purs exemplaires de l'espèce humaine ». Il faut en effet alors considérer cela :

« Les rapports sociaux sont (...) extérieurs à des purs exemplaires de l'espèce humaine, mais intérieurs aux individus spécifiés ou particularisés par leurs statuts. »³¹⁸

Tout se passe comme si la possibilité de la querelle de la réalité des relations reposait finalement sur le fait que l'individualité avait subi une opération de « dérelativisation »³¹⁹.

Le contexte est celui de l'opposition entre les conceptions lockéenne et leibnizienne de la notion de « relation »³²⁰. L'argumentation leibnizienne à laquelle fait référence V. Descombes entre dans le cadre de l'objection que fait Leibniz à la thèse lockéenne de l'irréalité des relations :

« Autrement il n'y a point de terme si absolu ou si détaché qu'il n'enferme des relations et dont la parfaite analyse ne mène à d'autres choses et même à toutes les autres. »³²¹

³¹⁶ *Ibid.*, p. 201.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ *Ibid.*, p. 206.

³²⁰ Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1690), livre II, ch. XXV : « De la relation », trad. Coste, Paris, Vrin, 1972, et Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765), livre II, ch. XXV : « De la relation », Paris, GF-Flammarion, 1990.

³²¹ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre IV, ch. XXV, § 10, *op. cit.*, p. 177.

V. Descombes expose ainsi la thèse leibnizienne : il y a des termes qui *ont l'air* d'être absolus, mais qui n'en indiquent pas moins une relation qui en est inséparable. Simplement, cette relation est pour ainsi dire « laissée dans l'ombre »³²². L'auteur discute notamment l'exemple que prend Locke, de la relation d'époux à épouse :

« Ainsi, lorsque l'esprit considère *Titius* comme un certain être positif, il ne comprend rien dans cette idée, que ce qui existe réellement dans *Titius* ; par exemple, lorsque je le considère comme un homme, je n'ai autre chose dans l'esprit que l'idée complexe de l'espèce *Homme* (...) Mais quand je donne à *Titius* le nom de *mari*, je désigne en même temps quelque autre personne, à savoir sa *femme*. »³²³

Cela n'en signifie pas moins, aux yeux de Locke, que Titius et sa femme sont des êtres indépendants. Si Titius en vient à perdre, pour une raison ou une autre, sa qualité de « mari », il n'en demeure pas moins lui-même. Il ne perd rien d'essentiel. La qualité de « mari », donc la relation d'époux à épouse, est une relation que l'esprit attribue à l'individu, et qui pour cette raison n'est pas réelle, mais représentationnelle.

Pourtant, insiste V. Descombes, pour être un « mari », il faut bien que Titius soit le mari *de quelqu'un*. Penser à Titius sous la description « mari » implique nécessairement son lien à une autre personne (et même à bien davantage, à savoir à une règle, mais le philosophe n'aborde cette question que plus tard). Simplement, ce lien est « laissé dans l'ombre ». De la même manière, « dire qu'Alceste est jaloux, c'est dire qu'il y a quelqu'un dont il est jaloux (sans nommer personne en dehors d'Alceste) »³²⁴. Ne nommant pas cette personne, on en « oublie » facilement qu'elle fait pleinement partie de la relation. « Jaloux » et « mari », dans ces exemples, sont des prédicats « dérelativisés ». Le commentaire que fait V. Descombes de la notion d'individualité donne à penser que c'est parce que ce terme est entendu de cette manière qu'il devient impossible, ensuite, de penser l'individu comme pris dans des relations réelles.

C'est un constat comparable que fait Martine de Gaudemar dans son ouvrage sur *La voix des personnages*, s'agissant non plus de la notion d'« individu » mais de celle d'« identité personnelle ». Afin de conceptualiser la notion de « personnage » au sens de « personnages de la culture partagée » dont elle entend mettre en lumière le caractère de

³²² V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 207.

³²³ Locke, *Essai philosophique sur l'entendement humain*, livre II, Ch. XXV, § 1 (trad. Coste), cité par V. Descombes dans *Les institutions du sens*, op. cit., p. 213.

³²⁴ V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 207.

« *virtualité* située à l'intersection de l'individuel et du collectif, du public et de l'intime », qui sont pour les personnes à la fois des ressources d'action et de transformation³²⁵, et des objets symboliques signant une appartenance à telle ou telle culture, l'auteure s'emploie à expliciter les diverses articulations qui ont cours s'agissant des notions d'« individus », de « personnes » et de « personnages ».

Elle rejoint ici le constat de V. Descombes, en mettant l'accent sur une autre dimension. Il s'agit de pointer cette sorte de « déconnection » de la personne à la fois de l'entourage relationnel qui fait son monde (peuplé de « personnages »), et de la dimension corporelle dont son statut d'« individu vivant » la rend nécessairement porteuse :

« La personne, tant dans son sens étymologique que dans l'évolution de son acception vers un sens juridique, tend vers une séparation de l'individu vivant. »³²⁶

L'acception étymologique à laquelle fait ici référence la philosophe est celle de la « *persona* », qui traduit le grec « *πρόσωπον* », qui désignait le visage, mais aussi le masque de l'acteur de théâtre. L'auteure s'arrête notamment sur l'usage du « masque funéraire » qui était fait dans les familles patriciennes :

« Le masque funéraire (...) est fabriqué à partir d'une empreinte faite à la cire du visage d'un mort, empreinte qui se nomme *imago*. Les *imagines majorum* sont conservées dans l'*atrium* familial et reliées par des bandelettes de toile sur lesquelles sont inscrits les *titula* et les *nomina*, tous les titres et les charges exercées par le mort, qui existe désormais d'une autre existence que celle de la personne vivante qu'il fut : il est désormais un ancêtre, ou une *personne ancestrale*, à laquelle se réfèrent des descendants, au travers de ses fonctions et de ses dignités. Cette nouvelle personne à une existence juridique, séparée du corps de la personne vivante. »³²⁷

On voit ici comment l'usage juridique qui peut être fait de la notion de « personne » va dans le sens d'une séparation entre celle-ci et l'individu vivant qu'elle a été. La « personne » porte les noms et les titres qu'avant elle incarnait. Pourtant, « la fonction de *persona* est clairement de lien et de transmission des morts aux vivants »³²⁸. Mais l'« évolution de la notion dans un sens juridique », notamment dans sa tradition contemporaine constructiviste, tend, aux yeux de l'auteure, à renforcer la séparation :

³²⁵ Martine de Gaudemar, *La voix des personnages*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, p. 72.

³²⁶ *Ibid.*, p. 31.

³²⁷ *Ibid.*, p. 32.

³²⁸ *Ibid.*, p. 33.

« La personne, revêtement ou statut, n'est pas un être mais une qualification. Les juristes en tirent une conception artificialiste de la personne. »³²⁹

Je ne m'arrête pas ici sur les développements juridiques en question³³⁰, mais souhaite relever la conception de la personne qui en est la condition, et qui est inspirée des thèses lockéennes³³¹. On connaît les expériences de pensée du philosophe, destinées à appuyer la proposition d'une caractérisation de l'identité personnelle comme capacité réflexive du sujet – *consciousness*. Selon ces expériences de pensée, un corps pourrait abriter des personnes différentes ou, à l'inverse, une même personne pourrait rester « la même personne » si elle changeait de corps. Dans chacun des cas, en effet, l'essentiel est préservé aux yeux de Locke, à savoir la conscience de soi. La conséquence est la suivante :

« On peut penser que l'exigence de Locke est d'abord politique et qu'elle vise à préserver la conscience personnelle de toute intrusion, atteinte ou pression extérieure ou arbitraire : je dois pouvoir être le seul à déclarer ce qu'il en est de moi. Malheureusement, la radicalité de sa solution dépouille la personne de toute attache à un corps ou à une sociabilité pour en faire une pure 'intériorité', voire un pur 'esprit' sans ancrage naturel, historique ou politique. »³³²

Le lecteur s'en doute, cette conception de la personne constitue un contrepoint à ce que peut supposer la pratique ethnopsychiatrique. En fait, elle rend impensable ce fait qu'une migration, qu'elle soit forcée ou non, puisse constituer, pour les personnes, une souffrance – quand ce n'est pas un traumatisme qui demeure à l'œuvre longtemps, effractant éventuellement plusieurs générations.

Mais une fois ce double constat pris en compte – d'une absolutisation, par la pensée philosophique, de la notion d'« individu », et d'une tendance à l'absolutisation de celle de « personne » dans le champ juridique –, la question qui se pose est la suivante : y a-t-il un moyen de penser la personne comme un « être relatif », un être à qui sa mise en relation avec autre chose *fait* quelque chose – sans pour autant que cela conduise ou bien à une position « collectiviste » ou bien relativiste ? C'est à cela que s'emploie M. de Gaudemar en proposant

³²⁹ *Ibid.*, p. 34.

³³⁰ Martine de Gaudemar s'appuie en particulier sur les travaux de Yan Thomas, « La personne juridique », communication à l'EHESS (2004), Journées sur *La dimension sexuée de la personne*, Irène Théry et Agnès Fine (dir.), 2006, et *Du droit de ne pas naître. À propos de l'affaire Perruche*, Paris, Gallimard, Collection « Le Débat », 2002.

³³¹ Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, op. cit., livre II, ch. XXVII : « Ce que c'est qu'identité ».

³³² Martine de Gaudemar, *La voix des personnages*, op. cit., p. 49.

de « solidariser la personne, le personnage et l'individu »³³³. C'est également dans cette voie que s'engage V. Descombes. Je m'appuierai sur l'argumentation de ce dernier dans la mesure où cela me permettra de préciser la distinction que j'ai posée plus haut entre le « général » et le « générique ».

Pour disposer du type de multiplicité dont il estime avoir besoin, V. Descombes s'emploie, dans la suite de l'ouvrage, à pluraliser la notion d'« individu », rejoignant par là, en utilisant les instruments de la logique, le geste de Mauss. Il faut néanmoins à cela une logique appropriée, une logique qui ait la multiplicité requise, à savoir non pas la logique des prédicats qui a permis la dérelativisation, mais la plus récente logique des relations, en l'occurrence celle du philosophe Charles Sanders Peirce.

3.3.3. « Origine culturelle » et « identité multiple »

Avant d'en arriver à la solution qui est celle de V. Descombes, je voudrais revenir sur l'enjeu de cette discussion pour ce qui concerne l'ethnopsychiatrie. On retrouve en effet par là la difficulté que j'avais mentionnée à propos des notions de « culture » et d'« origine culturelle », dans leur lien avec celle d'« identité ». Que demande-t-on à une personne quand on lui demande quelle est son « origine culturelle » ? Et – question plus importante pour un thérapeute – que peut-on *faire* avec ce type de notion ?

Dans ce cadre, il semble qu'on attende une réponse du type : « Je suis Achanti », « Je suis Bambara », « Je suis Français », etc. Mais cela, d'un point de vue clinique, est – comme disent les cliniciens – « non fonctionnel ». L'hypothèse que je voudrais formuler, en m'appuyant sur l'analyse que V. Descombes fait de la notion d'« individualité » dans son rapport avec celle de « relation », est que ces différentes « identifications » sont non fonctionnelles parce qu'elles sont en quelque sorte « dérelativisées », au sens où elles sont extraites du tissu relationnel auxquelles elles renvoient pourtant, mais en le « laissant dans l'ombre ». On pourrait dire que l'on a la relation – laissée dans l'ombre, mais toujours susceptible d'être mise en évidence dans le type d'analyse que propose Leibniz –, on a la relation « en général », mais on n'a pas pour autant ce qu'en ethnopsychiatrie on appellerait un « réseau ». D'où sans doute le caractère très ironique de la réponse que rapporte T.Nathan :

³³³ *Ibid.*, p. 45.

« Lorsque je questionne mon ami béninois, yoruba, d'une famille originaire de Porto-Novo :
« es-tu yoruba ? » Il me répond : « je suis un crocodile »... »³³⁴

Entendue du point de vue de l'identité qui donne une définition, de l'individu dérelativisé, cette affirmation passe pour absurde. Mais peut-être se dira-t-on ici que l'interlocuteur fait référence à une réalité d'ordre totémique ? Pourquoi pas. Mais alors, son affirmation est son opinion – fût-elle « partagée », et fût-elle « culturelle » – et il n'y a plus de discussion possible : c'est une conséquence du relativisme. Entendue en revanche comme une réponse qui vient interroger quelque chose de la pensée, quelque chose d'un certain type de logique – les logiques d'un monde, celui qui pense l'identité de la manière que j'ai essayé de dépeindre en m'appuyant sur la pensée de V. Descombes –, on sort de cet écueil pour entrer dans la fabrication d'une rencontre. Il n'y a plus deux « opinions » qui se font face, mais, dans la dynamique d'une mise en risque des logiques convoquées, la possibilité d'une transformation, et cette transformation ne se fait par n'importe comment.

Dans ce cadre, il semble que, donnant quelque chose comme une « origine culturelle », parce que je prétends par là donner une « identité » – une individualité au sens absolu du terme – je donne une sorte de « définition », quelque chose qui fait que, si je suis l'un, je ne suis pas l'autre – je ne peux pas être l'autre. Et dès lors, les consultations d'ethnopsychiatrie sont simplement impossibles.

Ou alors, on est devant l'alternative suivante : ou bien on explique les difficultés que rencontrent les migrants par une situation de « contradiction structurale » – telle était ma démarche de master –, mais alors on ne comprend pas du tout comment il peut se faire qu'il y ait des situations de « contradiction structurale non pathogènes » comme celle du thérapeute en situation « interculturelle » ou comme celle de l'ethnologue dans le Bocage ; ou bien on admet la possibilité d'« identités multiples ».

Mais il ne s'agit pas non plus de cela dans la pratique ethnopsychiatrique, si par « identité multiple » on entend au mieux une sorte de synthèse d'éléments hétérogènes, au pire une juxtaposition de parties d'identité qui cohabiteraient *en étant toutes équivalentes*. C'est quelque chose de cet ordre que craint, par exemple, Axel Honneth dans *La société du mépris*. On prétend, dit l'auteur, que la psychanalyse manifeste un « vieillissement » qui la rend incapable de proposer des concepts adéquats à formuler les questions qui se posent à ce

³³⁴ T. Nathan, *À qui j'appartiens ?*, op. cit., p. 112.

qu'on appelle alors une « identité post-moderne », caractérisée par un « nouveau rapport à soi que les sujets ont commencé à développer à la suite de l'affaiblissement des liens traditionnels » :

« La psychanalyse [serait] entrée dans un processus de vieillissement rapide, parce qu'elle ne dispose pas de l'élément qui formerait, au niveau de la vie intrapsychique, le pendant nécessaire à l'idée de la fluidification communicationnelle de l'identité personnelle. »³³⁵

Ce sujet « post-moderne » serait « capable de jouer avec aisance de toutes ses identités au point que semble déjà se profiler l'idéal d'un 'sujet multiple' »³³⁶.

Il n'est pas question pour moi ici de statuer sur cet éventuel « vieillissement » de la psychanalyse, ni de décider si elle dispose, ou non, des ressources nécessaires à penser le monde tel qu'il va – quelle que soit l'interprétation qui est faite de ce « monde tel qu'il va ». Mon propos n'est pas non plus ici de décider si la manière dont A. Honneth pose le problème est « la bonne » ou non. Dans le cadre hégélien qui est le sien, celui des « théories de la reconnaissance », l'auteur déplore qu'un tel sujet, « multiple », n'ait « plus besoin d'intégrer les différentes facettes de son identité dans une unité supérieure »³³⁷. J'y reviendrai du reste concernant la question du type de médiation qui peut être en jeu³³⁸.

Je veux me contenter pour l'instant de suggérer cette idée que ce serait d'une dérelativisation des notions d'« identité », d'« individualité » et de « personne » que découlerait l'alternative entre appartenir à une culture et se trouver par là défini, et être les sujets déstructurés d'un monde qui leur imposerait de manière normative de se constituer en « sujet multiple ».

La pratique ethnopsychiatrique me paraît donner l'exemple, par le fait, d'une manière de s'y prendre qui échappe à l'alternative, dans la mesure où le type de transformation qu'elle m'a fait traverser m'a conduit à sortir moi-même de cette alternative dans laquelle je me suis trouvée : face à cette pensée autre, étrangère, ou bien j'entrais complètement – et j'opérais,

³³⁵ A. Honneth, « Théorie de la relation d'objet et identité postmoderne. Sur un prétendu vieillissement de la psychanalyse », dans *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, La Découverte, collection « Armillaire », 2006, p. 331. Initialement publié en allemand sous le titre « Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse », dans *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt, 2003, p. 138-161.

³³⁶ *Ibid.*, p. 326.

³³⁷ *Ibid.*, p. 327.

³³⁸ Cf. *infra*, section I, ch. 3., 3.3.4. Relation et médiation.

comme dirait Dumont une « conversion » à la pensée de l'« indigène » en devenant ethnopsychiatre –, ou bien, pour ne pas être convertie, je n'entrais pas et même je combattais : je « restais » philosophe. Dans les deux cas, j'avais une « identité » en forme d'individualité dérelativisée, qui faisait affirmer d'une manière rigide : « je *suis* philosophe ».

Autrement dit, pensée dans les termes de l'identité – et des principes qui y sont associés, de non contradiction et du tiers exclu –, toute « mise en risque » de l'« identité » équivaut à sa « mise en péril », d'où la crainte de la conversion, de l'« impossible retour ». Or il y a moyen d'effectuer un trajet où l'alternative n'existe plus – c'est l'objet même de la transformation. Cela ne signifie pas pour autant que j'aie pu juxtaposer deux « identités » ou en faire une synthèse qui ferait que je serais devenue *les deux à titre équivalent*. Pour le dire dans les termes de V. Descombes, mais j'y reviendrai : cela suppose une relation d'ordre, et donc une logique des relations spécifique. En ethnopsychiatrie on parlerait d'« ordonnancement » ou de « réordonnancement ».

Cette digression faite, afin de montrer l'enjeu de la discussion par laquelle je suis passée sur les notions d'« identité » et de « relation », je peux en venir à la solution proposée par V. Descombes, qui n'est pas sans rapport avec une certaine conception de la notion de « médiation ».

3.3.4. Relation et médiation

J'ai eu l'occasion de le mentionner plus haut, V. Descombes entend distinguer les sciences de la nature des sciences de l'esprit non par le biais de la distinction entre « expliquer » et « comprendre », mais en pensant une diversité de médiations :

« L'explication naturaliste suppose qu'un *mécanisme* soit découvert, en vertu duquel l'événement n°1 provoque l'événement n°2. L'explication intentionnelle suppose qu'il y ait dans l'événement n°1 de quoi fournir à quelqu'un (...) un *motif* de causer l'événement n°2. »³³⁹

En d'autres termes, alors que dans le premier cas la médiation est de l'ordre d'un universel en forme de « loi de la nature », dans le second, ce qui fait médiation est une *règle* :

³³⁹ V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 61.

« Ici [dans le cas de la relation de don], [la] préséance du tout sur les parties est à comprendre comme la présupposition d'une règle pour que le fait en question soit donné : pour que A puisse être décrit comme donnant C à B, il faut que les faits bruts se produisent dans le contexte d'une règle du don. »³⁴⁰

Que doit-on entendre par là ? En premier lieu, la nécessité d'éviter toute réduction du type de médiation présenté par une « règle » à celui que manifeste un « mécanisme ». La différence tient, aux yeux de V. Descombes, en un seul mot : intention. Le type de relation que fait exister la règle du don est une relation intentionnelle. Il y a, dans les actes de donner, de recevoir et d'être obligé de rendre ce qu'on a reçu, quelque chose de « mental » au sens de la « conscience d'un rapport final (ou intentionnel) de quelque chose à quelque chose »³⁴¹. Cela demande à être explicité. V. Descombes a pris soin en effet de préciser le sens qu'il donnait au terme « mental ». Il ne faut pas l'entendre au sens que l'on a pu lui donner à la suite de la formulation de ce que l'on appelle en philosophie la « thèse de Brentano ». Celle-ci, visant à délimiter le domaine du « mental » proposait de voir dans l'intentionnalité son critère. V. Descombes formule cette thèse sous cette forme :

« Soit un attribut quelconque : si c'est intentionnel, c'est mental, et si c'est mental, c'est intentionnel. »³⁴²

Sans entrer dans le détail de la critique que propose le philosophe des interprétations auxquelles cette thèse a pu donner lieu, j'en résumerai ce qui importe ici. Le problème, dit me semble-t-il V. Descombes, réside dans ce fait que, par cette formule, on a limité le champ de l'intentionnel à une logique dyadique, liant une « conscience » à un quelque chose dont elle serait structurellement la conscience. Ce qu'exprime la fameuse formule : « Toute conscience est conscience *de* quelque chose »³⁴³, sur le modèle : « Athos aperçoit Porthos et Aramis »³⁴⁴.

Certes, cela fournit déjà une relation d'ordre : c'est Athos qui aperçoit Porthos et Aramis, pas l'inverse. C'est la conscience qui est conscience de quelque chose, et pas l'inverse. C'est Caïn qui tue Abel, et pas l'inverse. On a donc, au sens où l'entend Peirce, une relation réelle, c'est-à-dire une relation qui « lie entre elles deux choses [en exprimant] un *fait*

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 242.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 239.

³⁴² *Ibid.*, p. 15.

³⁴³ Le commentaire qu'en donne V. Descombes se trouve dans *Les institutions du sens*, *op. cit.*, p. 28 sq.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 223.

unique »³⁴⁵. En un « fait unique », c'est-à-dire en un système qui se défait dès lors que non seulement l'un des termes disparaît, mais aussi dès lors que l'ordre n'est plus le même :

« À la différence de ce qu'on avait dans la comparaison des choses semblables, ces deux faits concernant différents individus n'en font qu'un, sont différentes facettes d'un seul et même fait. C'est le fait du meurtre qui constitue Caïn en meurtrier et Abel en victime. On dira donc que les fondements d'une relation réelle s'expriment par des prédicats monadiques qui sont en fait des prédicats dyadiques dérelativisés. »³⁴⁶

Mais on le voit, il y manque encore quelque chose pour que la proposition soit véritablement intentionnelle – il y manque précisément la mention de l'*intention de tuer*. C'est ce qui fait la différence entre une « action authentiquement dyadique et une action triadique exprimée par une proposition dyadique », comme « A assassine B »³⁴⁷. Ici, il y a mention non seulement d'un rapport, mais « d'un rapport final de quelque chose à quelque chose. »³⁴⁸

En parlant plutôt de la « conscience d'un rapport final », V. Descombes entend opérer le « *changement d'ordre* »³⁴⁹ dont il a besoin et se donner « la *multiplicité nécessaire à la manifestation d'un ordre intentionnel* »³⁵⁰. Cette multiplicité commence au trois, et la relation du don en est un paradigme – un donateur, un objet de don, un donataire, pris tous ensemble dans le contexte d'une règle de droit. Elle ne s'y limite cependant pas.

Quelle conséquence peut-on en tirer quant à la notion d'« individu » ? C'est ici que je peux expliciter ce que j'entendais par « pluralisation de l'individu ». Si la relation dyadique ou triadique est dite « réelle », c'est qu'elle *fait* quelque chose aux termes qu'elle relie. Elle en fait les membres d'un système, c'est-à-dire pas du tout des « individus » au sens absolu du terme, mais les parties, déjà multiples, d'un tout. Elle en fait précisément des « êtres relatifs »³⁵¹. V. Descombes éclaircit ce point en mobilisant la distinction entre une « paire » et une « dyade ». Caïn et Abel, dans la proposition « Caïn tue Abel », ne constituent pas seulement une « paire » :

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 214.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 214-215.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 220.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 239.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 219 : « Le passage de Deux à Trois exige très exactement un *changement d'ordre*, au sens pascalien : il faudrait traverser l'infini avec des moyens finis pour aller de l'un à l'autre. Autrement dit, on a beau accumuler des points, on n'obtient pas une ligne. On a beau entasser des lignes, on n'obtient pas un plan ». C'est-à-dire : on a beau accumuler des propositions dyadiques, on n'obtient pas une proposition triadique.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 241.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 199

« La paire existe incontestablement ; cela veut dire tout simplement que Caïn existe et qu'Abel existe. Quant à la dyade, elle est composée de Caïn comme premier membre et d'Abel comme second membre d'un système dyadique. Elle est donc la paire ordonnée, le système. Dans ce cas, nous dirons qu'une proposition dyadique a pour sujet une dyade et non deux sujets. »³⁵²

C'est que, de la paire à la dyade, « nous avons (...) ajouté le fait de relation qui les concerne l'un et l'autre : l'action accomplie par Caïn et subie par Abel »³⁵³. Cela implique qu'en un sens – quand on prend en compte le fait de la relation et que l'on évite de dérelativiser les termes qui la composent – « chacun d'eux [chacun de ces termes] est une unité dyadique, donc chacun d'eux est le système lui-même considéré dans l'un de ses membres. »³⁵⁴ Pour reprendre la même formule que plus haut, ce sont des « êtres relatifs ». À plus forte raison en est-il ainsi des sujets des relations triadiques comme nous allons le voir.

Il me faut noter pour l'instant que c'est précisément par là que V. Descombes entend éviter les deux écueils du collectivisme d'une part, qui empêche de penser les individus, de l'individualisme d'autre part qui, fût-il méthodologique et non ontologique, amène à penser l'origine du social sur le mode contractualiste, soulevant l'aporie, formulée par Rousseau, du législateur. Que l'on n'ait pas affaire ici à une forme de l'individualisme est clair. Le risque est plutôt de prêter le flanc à l'objection de collectivisme. C'est pourquoi V. Descombes précise, quand il affirme que la proposition dyadique « Caïn tue Abel » « a pour sujet une dyade et non deux sujets » :

« Elle ne porte pas pour autant sur un individu collectif qu'on distinguerait des deux individus Caïn et Abel (...) Pour avoir la dyade, et non plus la paire, nous n'avons pas à faire fusionner les deux sujets en un troisième sujet, mais nous avons à ajouter le fait de la relation. »³⁵⁵

Si l'on avait opéré la fusion, on perdrait d'emblée la relation d'ordre qu'impose la dyade. Un peu plus haut dans le texte, V. Descombes prend un exemple qui éclaire ce point. La proposition « Athos, Porthos et Aramis partent à la guerre » est une proposition monadique : pas de relation d'ordre, pas d'intention. Il s'agit de la formulation d'un « fait brut », d'un constat. Et V. Descombes de préciser :

³⁵² *Ibid.*, p. 225.

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 225.

« Rien n'est changé à cet égard si nous ajoutons qu'ils partent *ensemble* : la proposition attribue maintenant à trois individus une action collective, mais elle reste une proposition dont le verbe est monadique. »³⁵⁶

« Pluraliser » l'individualité en la pensant comme toujours-déjà reliée ne revient pas à fondre l'individu et ses particularités dans un tout indifférencié. Bien au contraire, d'après ce qui vient d'être développé, il semble bien que ce soit l'inverse qui aboutisse à cette conséquence. Si l'on suit V. Descombes en effet, la dérelativisation de l'individualité rend possible ou bien de soutenir une « doctrine des relations internes » ou bien de défendre la thèse des « relations externes ». Ce faisant, sont ouvertes les deux possibilités du holisme collectiviste (doctrine des relations internes) et de l'individualisme (axiome des relations externes), qui risquent fort d'enfermer la pensée dans une opposition sans que rien ne permette de trancher entre les deux branches de l'alternative. À l'inverse, en se donnant les moyens de poser un « être relatif », il semble que l'on ait trouvé de quoi penser une modalité de l'identité qui ne l'assimile pas à une « définition ». Pour être « à moi-même le même », il n'est nullement nécessaire que je ne sois en relation avec rien, que je sois extrait de toute mise en relation. Identifier, ici, n'est pas définir.

Pourtant, la dyade ne fournit pas encore la multiplicité nécessaire à penser le type de relation qui permet de sortir de l'alternative. Se limiter à la logique dyadique, ce serait, selon V. Descombes et comme je l'ai déjà signalé plus haut, prendre le risque de limiter et réduire l'intentionnalité de la règle à l'articulation mécanique de « faits bruts ». En d'autres termes, ce serait pour ainsi dire « naturaliser l'esprit ». Je reprends le texte de V. Descombes :

« Ici [dans le cas de la relation de don], [la] préséance du tout sur les parties est à comprendre comme la présupposition d'une règle pour que le fait en question soit donné : pour que A puisse être décrit comme donnant C à B, il faut que les faits bruts se produisent dans le contexte d'une règle du don. »³⁵⁷

La logique des relations dyadiques permet de penser essentiellement deux choses : la relation d'ordre, et la « prise », au sein d'un même système, d'individualités que cette prise même vient relativiser. Elle ne permet pas encore de penser l'organisation de ce système par une ou plusieurs *règles*. C'est d'une logique triadique (au moins) que l'on a besoin ici. C'est ce que V. Descombes entend ici en parlant de « faits bruts », reprenant à son compte la thèse

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 223.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 242.

peircienne de l'irréductibilité des relations triadiques à des relations dyadiques. La relation de don en est un exemple paradigmatique :

« Si vous prenez n'importe quelle relation triadique ordinaire, vous découvrirez toujours en elle un élément *mental*. L'action brute est de l'ordre du Second, toute mentalité inclut le Trois. Analysez par exemple la relation contenue dans 'A donne B à C'. Qu'est-ce en effet que donner ? Cela ne consiste pas dans le fait que A se décharge de B et qu'ensuite C prenne B. *Il n'est pas nécessaire qu'un transfert matériel quelconque ait lieu*³⁵⁸. Donner consiste en ceci que A fait de C le possesseur de B selon la *Loi*. Avant qu'il puisse être question d'un don quel qu'il soit, il faut qu'il y ait d'une façon ou d'une autre une loi – quand bien même ce ne serait que la loi du plus fort. »³⁵⁹

La multiplicité logique de la dyade permet de penser une « action brute », c'est-à-dire, dans le cas du don, un « transfert matériel » qui consiste en la combinaison de « A se décharge de B » avec « C prend B ». On a bien une relation dyadique, au sens où A, B et C font système – A ne pourrait pas « se décharger » de B sans qu'il y ait un « quelqu'un » à qui le transférer, à savoir C ; et il y a bien la prise en compte d'une relation d'ordre – c'est A qui se décharge et C qui reçoit, et non l'inverse. Mais rien dans cette analyse n'indique le « don » comme tel. Autrement dit, rien n'indique l'intention, et rien n'indique la règle. Ce « résidu », pour reprendre le terme de Mauss concernant le *mana*, a été expulsé dans l'analyse.

« Il faut donc qu'on ne puisse se donner la relation entre deux des objets qu'en passant par le troisième membre du système. Ce troisième objet, pris comme membre du système triadique, est ce qu'on peut appeler un *médiateur*. »³⁶⁰

Je m'arrête assez longuement sur cette notion de « médiateur », parce que cela m'aidera à préciser ce que la conceptualisation proposée par V. Descombes permet de penser dans la pratique ethnopsychiatrique et néanmoins de faire différer la pensée du philosophe de la pratique de ces cliniciens.

Que faut-il entendre dans cette formule de V. Descombes ? Elle me permet de revenir d'abord sur la possibilité d'un malentendu qu'il convient d'éviter, a-t-il longuement précisé, concernant sa conception – et celle de Peirce – de la médiation opérée dans le cadre de la logique triadique. Ce troisième membre est bien *membre* du système, c'est-à-dire qu'il l'est *au même titre* que les autres. Pour le dire dans ses termes, il est un « partenaire », non un

³⁵⁸ C'est moi qui souligne cette phrase.

³⁵⁹ Peirce, *Collected papers*, op. cit., t. VIII, § 321, cité par V. Descombes, dans *Les institutions du sens*, op. cit., p. 239-240.

³⁶⁰ V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 243.

« juge » ou un « arbitre ». Le philosophe entend préciser par là la notion de « médiateur » en la distinguant d'une autre acception, si prégnante dans l'histoire de la philosophie, de la médiation, à savoir l'acception hégélienne du terme. Pour le dire autrement, il semble que l'auteur prenne soin ici que l'on n'entende pas par « médiateur » un élément qui viendrait se positionner en surplomb dans le système et qui serait doté par là d'une sorte de transcendance. Il ne s'agit pas de penser le dépassement d'un conflit au moyen d'un tiers terme qui permettrait d'opérer une synthèse des deux autres et par là de les concilier ou de les réconcilier. Ce serait, certes, se donner le moyen de penser des relations internes, mais le risque de produire un holisme « collectiviste » assignant les membres de telle sorte que l'individu devient impensable – autrement dit le risque de réduire la dimension relationnelle – serait trop important. C'est dans une pleine symétrie – qui n'exclut cependant pas la prise en compte de relations d'ordre et de hiérarchies – que V. Descombes entend, me semble-t-il, donner à penser des relations réelles, ayant une certaine forme d'extériorité (des additions d'individus ne suffisent pas à les penser) et internes (elles ne sont pas rien pour les individus, si par « individu » on veut bien entendre un « être relatif »).

C'est ce qui offre au système ce que V. Descombes appelle des « degrés de liberté »³⁶¹. L'argumentation se présente sous la forme d'une succession de dérelativisations possibles des relations, par laquelle chacun des termes du système perd en détermination :

« Supposons que le but de A soit de devenir donateur à l'égard de B. Il doit lui donner quelque chose, mais il peut devenir donateur de quelque chose au bénéfice de B de plusieurs façons (...). De la même façon, C ne peut être donné que par son propriétaire (A), et il ne peut acquérir le statut de don qu'en étant donné à quelqu'un, mais il n'est pas nécessaire que ce soit à B. Enfin le donataire ne peut recevoir un don que de la part du propriétaire de la chose donnée : il peut recevoir un cadeau de A de plusieurs façons (...), et il peut recevoir la chose C en cadeau de plusieurs façons (soit parce que A le lui donne, soit parce que A le vend à D et que D le donne à B, etc.) (...) Si nous voulions dérelativiser une nouvelle fois ces relations de forme dyadique, nous obtiendrions des prédicats de forme monadique mais de signification triadique : il y aurait maintenant deux degrés de liberté, puisque A, pour devenir donateur, aurait le choix du donataire et de la chose donnée. »³⁶²

En précisant que les prédicats sont « de forme monadique mais de signification triadique », l'auteur entend bien entendu préciser qu'il n'a pas, en opérant ces dérelativisations, procédé à une réduction. Ce qui m'intéresse ici n'est pas tant l'argumentation elle-même que ce qu'elle suppose. Avant de la développer en effet, l'auteur précise qu'il adopte maintenant le « point

³⁶¹ *Ibid.*, p. 244.

³⁶² *Ibid.*, p. 243-244.

de vue de l'action téléologique », et que « ce point de vue introduit toujours un certain degré de généralité dans la détermination des moyens à employer ». C'est bien entendu la mention de ce « degré de généralité » qui attire mon attention ici. V. Descombes avait déjà, du reste, eu l'occasion de souligner cette « affinité entre l'intentionnel (au sens pratique) et la généralité »³⁶³. La parenthèse ne repose pas ici sur la distinction entre « pratique » et « théorique », comme si l'auteur voulait signifier par là qu'en un sens théorique, cette affinité disparaîtrait. C'est pourquoi il précise aussitôt :

« L'intention pratique est également intentionnelle au sens scolastique : elle a un objet formel (...). Comme il se doit, l'objet intentionnel est un objet-de : ce n'est ni un objet individuel, ni un fait singulier, mais tout ce qui répond à une certaine condition fixée. C'est pourquoi l'intention embrasse un *universel* : tous les cas de figure sont en quelque sorte prévus, sans avoir à être donnés ou pris en compte un à un. »³⁶⁴

Deux points m'importent ici : le fait qu'il y ait une règle – et que par elle, « l'avenir [soit] déterminé *quoi qu'il arrive*, ce qui est le signe que la détermination est logique, non causale ou physique »³⁶⁵ – mais qu'en même temps, étant par nature intentionnelle et générale, elle ne détermine pas des « cas de figure (...) donnés ou pris en compte un à un », et implique la prise en compte du « monde du possible »³⁶⁶, d'une action potentielle.

Le second point à relever réside dans la distinction que fait V. Descombes en s'appuyant sur ce passage de la logique dyadique à la logique triadique et qui concerne la notion d'« universel ». L'« universel » dont parle V. Descombes dans les passages que je viens de citer correspond à ce qu'il appelle un « universel de relation », qu'il distingue d'un « universel de ressemblance », lequel repose sur la recherche de « points communs » entre des entités indépendantes, quand le premier est à rapprocher de ce que Charles Taylor appelle des « significations *communes* ». Ces « significations communes », selon C. Taylor, ne sont ni des « significations personnelles (idiosyncrasiques) », ni des « significations partagées » au sens où plusieurs personnes penseraient sur tel ou tel point la même chose. Ce sont, comme dit V. Descombes, « des significations dont la communauté ne relève pas du consensus intersubjectif »³⁶⁷. L'exemple que prend le philosophe est celui du vote, plus précisément des votes de deux citoyens qui opteraient pour des candidats opposés. Il faut bien, même dans ce cas, supposer un certain type de « représentations communes » qui leur permet d'exprimer ce

³⁶³ *Ibid.*, p. 222.

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 241.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 222.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 293.

désaccord lui-même. Or ces représentations communes ne peuvent être des « ‘points communs’ que l’on découvrirait en regardant dans les têtes »³⁶⁸. Elles consistent bien plutôt dans ce qui doit être partagé pour qu’un consensus intersubjectif ou un désaccord puisse exister :

« Ce sont des significations *instituées* (...). Elles ne sont pas identiques par une sorte de coïncidence (qu’on pourrait expliquer par la similitude des conditions de vie et d’expérience). Elles sont inculquées aux individus de façon à rendre possible de la part de chacun d’eux des conduites coordonnées et intelligibles du point de vue du groupe. »³⁶⁹

Cela vient préciser le type d’universalité qui fait médiation et que j’ai pu mentionner plus haut, en explorant la question de la « traduction »³⁷⁰. L’universel de la règle est un universel de relation, qui pose les conditions d’un partage sans que celui-ci se manifeste par des points communs entre les individus, et non un universel de ressemblance qui requiert de tels points communs.

J’ai relevé ces deux points dans la mesure où ils me permettent de préciser les notions d’« intime-collectif » et de « réseau », en les mettant en contraste avec celle que propose V. Descombes en la reprenant à Hegel, à savoir la notion d’« esprit objectif ». La conceptualisation de V. Descombes a de nombreux avantages. Elle permet de penser une individualité en relation, un « être relatif » qui n’est pas pour autant dilué dans un tout indifférencié, dans la mesure où ce tout se pose sur un mode conditionnel – pose des conditions d’actions possibles sans assigner des contraintes d’actions déterminées d’avance. Elle donne par ailleurs à penser une forme de médiation qui permet, au sein d’un type d’universel spécifique (universel de relation) en quelque sorte immanent (le médiateur est un « partenaire »), un partage qui n’implique pas le repérage de « points communs », c’est-à-dire qui n’assigne pas ce partage à un « faire comme si ». Je ne comprends pas l’autre parce que, disposant de structures universelles, je pourrais faire comme si j’étais lui ; je le comprends parce que nous participons ensemble d’institutions communes, qui mettent en ordre le sens, pour tous deux, d’une manière partageable, articulable, négociable.

Pour autant, aurais-je envie de demander en reprenant la formule du philosophe, dispose-t-on ainsi du type de multiplicité nécessaire à penser les implications de la pratique ethnopsychiatrique ? Est-ce que « esprit objectif » serait une bonne « traduction » pour

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 294.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ Cf. *supra*, section I, ch. 2, 2.3.3.1 : Le problème de l’intention.

« intime-collectif » ? Est-ce que la « règle » comme « universel de relation » et impliquant une certaine forme d'intentionnalité permet d'expliciter la médiation au sens ethnopsychiatrique du terme ?

3.4. « Esprit objectif » et « intime-collectif »

Plusieurs points me semblent problématiques de ce point de vue. J'ai déjà eu l'occasion de les mentionner. Tout d'abord cette difficulté revient : si la médiation peut être pensée comme un universel qui ferait lien, qui permettrait d'« établir des ponts »³⁷¹, il semble bien que ce soit toujours au sein d'un même monde – V. Descombes dirait au sein d'un même « ordre du sens ». Mais qu'en est-il d'un monde à l'autre ?

Ensuite, qu'en est-il de ces patients qui aimeraient tellement pouvoir changer d'institutions, changer les règles selon lesquelles ils ont vécu jusque-là mais se voient en quelque sorte « rattrapés » par les obligations de ce qu'ils appellent eux-mêmes des « choses à faire » ? En quel sens peut-on dire, dès lors, qu'ils « tiennent à » appliquer les règles ? Quelles règles ?

3.4.1. « Fabriquer » de la médiation ?

La première de ces questions n'est certes pas prioritairement celle du philosophe. Il l'aborde néanmoins rapidement d'une manière qui m'intéresse particulièrement, en mobilisant pour cela la pensée de Dumont :

« Il y a toujours, dans ce qui m'est familier et que je comprends, de quoi entrer dans un monde intellectuel et linguistique étranger ; mais les éléments familiers qui permettent d'établir cette communication ne sont pas disponibles d'emblée sous la forme où ils permettraient de traduire et de transposer, et c'est pourquoi ils ont besoin d'une élaboration ou d'un développement. »³⁷²

³⁷¹ A. Blanchet, T. Nathan, « La contrainte de la case vide. Capacités thérapeutiques de l'analogie dans la psychothérapie spécifique des migrants », dans Abdessalem Yayahoui (dir.), *Corps, espace-temps et traces de l'exil. Incidences cliniques*, op. cit., p. 144.

³⁷² V. Descombes, *La denrée mentale*, op. cit., p. 87.

Cette « élaboration », V. Descombes la pense, en suivant Dumont, sur le mode du « ‘passage à la limite’ (pour l’anthropologue) » ou de la « ‘constitution d’un idiome spécialisé’ (pour le traducteur) »³⁷³.

Dans les deux cas, ce qui importe est l’idée que, d’un monde à l’autre, quand il s’agit d’établir une « communication » entre « ce qui m’est familier » et « un monde intellectuel et linguistique étranger », la question d’une « élaboration » se pose. Dumont parle de « construction » :

« En fin de compte, pour vraiment *comprendre*, il faut, négligeant au besoin les cloisonnements [entre rubriques générales telles que la morale, la politique, l’économie], rechercher dans le champ tout entier ce qui correspond *chez eux* à ce que nous connaissons, et *chez nous* à ce qu’ils connaissent, autrement dit, il faut construire ici et là des faits comparables. »³⁷⁴

L’ethnopsychiatrie parle plutôt de « fabrication ». Je n’entre pas pour l’instant dans les interrogations qui s’annoncent concernant les modalités de cette « fabrication », ce qu’elle demande aux personnes que sont les participants aux consultations, le type de « nouveauté » dont il est question dans cette opération. Ces points seront traités dans la seconde section de ce travail³⁷⁵. Avant de les aborder, il me faut en effet préciser ce que l’on peut entendre par « tenir à » appliquer des règles, dans la mesure où cela me permettra de poser les distinctions conceptuelles – en particulier en prolongeant la mise en contraste du général avec le générique – qui seront ensuite nécessaires à proposer une explicitation de ce que la pratique ethnopsychiatrique met en œuvre concernant ces passages entre mondes.

3.4.2. Que signifie : « tenir à » appliquer les règles ?

Je rappelle donc rapidement cette difficulté, en restituant à nouveau ici les formules qui me paraissent problématiques :

« Si les règles sont appliquées, ce n’est pas parce qu’elles contraindraient les acteurs à aller dans tel ou tel sens, c’est parce que les gens tiennent à les appliquer. »³⁷⁶

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ Dumont, *Essais sur l’individualisme*, op. cit., p. 13, cité par V. Descombes, *La denrée mentale*, op. cit., p. 88.

³⁷⁵ Notamment dans le chapitre 2, 2.2. « Penser avec » : passages et désarticulation.

³⁷⁶ V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 158.

On reconnaît ici le rejet, par l’auteur, d’une logique qui penserait l’esprit et ses processus sur le mode causal – d’un mécanisme physiologique ou, dans le contexte de ce passage, de l’efficace d’une forme. C’est en effet aux tenants d’une « *causalité structurale* », que V.Descombes adresse en effet sa critique. Ce type de causalité correspond à « l’idée selon laquelle des activités sont soumises à des contraintes formelles, des contraintes imposées par la façon dont le système est construit »³⁷⁷. On reconnaît ici l’hypothèse lévi-straussienne d’une « efficacité symbolique », ainsi que le risque, pointé par V. Descombes, d’une naturalisation de l’esprit :

« Une efficacité de la parole serait magique si elle tenait aux mots employés, mais elle serait naturelle si elle tenait à la structure commune des trois procès [un mythe, une expérience consciente et un processus physiologique]. »³⁷⁸

Voici la seconde formule de V. Descombes, qui va dans le même sens que la précédente, même si le contexte n’est pas le même :

« La règle n’est pas une cause efficiente de la conduite (un mécanisme, psychologique ou autre), (...) elle est une norme que les gens suivent parce qu’ils *veulent* s’en servir pour se diriger dans la vie. »³⁷⁹

C’est à la position wittgensteinienne que fait référence ici V. Descombes, après les développements qui lui ont permis d’établir, en s’appuyant sur la pensée de Peirce, que la relation de don (paradigme d’une « institution du sens ») requiert, pour être pensée, une logique au moins triadique qui a la multiplicité requise pour assurer aux individus des « degrés de liberté »³⁸⁰, donc la possibilité de « vouloir ».

L’enjeu est clair : il s’agit de la liberté des individus. Sont-ils contraints, selon une nécessité causale (physiologique ou psychologique) par les règles qui sont celles de la société dans laquelle ils vivent et qui fait leur milieu, ou dépend-il d’eux – de leur libre arbitre – de les suivre ou non ? La réponse de V. Descombes est claire : son objectif est de préserver à la fois l’inscription réelle des individus dans un ensemble de relations et leur possibilité de « vouloir ». Quand le philosophe emploie ces formules, c’est afin de poser une différenciation vigoureuse entre le holisme structural véritable qu’il entend adopter, et le holisme

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 156.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 158.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 257.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 244.

apparemment structural de Lévi-Strauss, qu'il soupçonne d'être au fond une forme perfectionnée de naturalisme causaliste qui analyse la vie mentale en termes de mécanismes, qui plus est inconscients.

S'agissant de ces deux propositions, mon problème est le suivant : bien des patients du centre Georges Devereux préféreraient sans hésitation suivre d'autres règles que celles de leur monde d'origine – au premier rang desquels Monsieur F. dont j'ai restitué le parcours. Pour autant, la réactivation des éléments de transmission dont ces règles font partie est ce qui permet de réaménager la situation, de transformer l'agitation dans laquelle sont pris les patients, en animation. La pratique ethnopsychiatrique semble donc valider l'hypothèse d'une dimension de contrainte, de nécessité ou de déterminisme qui irait à l'encontre de la liberté des individus. Pourtant, il est manifeste qu'opter pour cette position reviendrait là encore à rendre la pratique ethnopsychiatrique impossible – sauf à engager de manière systématique les patients à retourner se faire traiter chez eux, ou à mimer en France les procédures thérapeutiques qui sont celles du pays d'origine, ce qui ne décrit pas cette pratique.

Il s'avère donc que la nature de cette « nécessité » est à déterminer, parce qu'il ne suffit pas, comme l'argumente à juste titre V. Descombes, de limiter cette contrainte à la nécessité d'un causalisme physiologique ou formel. À cet égard, il me faut proposer des hypothèses concernant ce qui vient faire contraste entre la pensée de V. Descombes et la pratique ethnopsychiatrique et qui permettraient peut-être d'approcher le type de « nécessité » dont il est question.

Ces hypothèses supposent la distinction qui a été proposée plus haut entre deux « régimes de pensée », général et générique. Elles mettent principalement en jeu les notions d'« intention », de « règle », et de « relation ». Le parti qui sera pris ici consistera à tenter de répondre à la question de savoir si l'on peut trouver un sens générique à ces notions. Je voudrais proposer, dans ce qui va suivre, l'idée que ce qui distingue l'« esprit objectif » de l'« intime-collectif » consiste précisément en cette différence entre les deux plans disjoints de la pensée. De même que, dans le régime général de la pensée, penser quelque chose comme un « esprit objectif » implique d'articuler les notions d'« intention », de « règle » comme structure intentionnelle et de « relation », de même, dans l'autre régime, manier quelque chose comme un « intime-collectif » implique d'articuler ces notions en leur sens générique – à savoir ce que l'ethnopsychiatrie appelle les « êtres », ce qu'elle appelle un « réseau » ou

encore un « réseau d'appartenance », ce qui n'est pas sans conséquence s'agissant de la notion de « relation ».

Pour préciser le type de nécessité dont il peut s'agir dans le parcours des patients du centre Georges Devereux et qui rend les propositions de V. Descombes problématiques, il convient de préciser la manière dont celui-ci résout la difficulté d'inscrire les individus dans des relations réelles (en faisant d'eux des « êtres relatifs ») tout en préservant pour eux des « degrés de liberté », et notamment en mobilisant la notion d'« intention ».

3.4.2.1. L'intention et la règle

Intention pratique et intention logique

Pour résoudre cette difficulté, on pourrait prendre le parti de poser une distinction radicale entre l'intention en son sens logique et l'intention en son sens pratique. Ce n'est pas le parti que prend V. Descombes, mais c'est une piste à envisager. On pourrait en effet alors affirmer que, si détermination il y a, celle-ci n'est pas « causale », mais « logique », au sens large où les actions, comme les termes, ont un « sens ». Je m'en explique à partir des exemples de V. Descombes.

Celui-ci pose clairement une distinction nette entre les deux sens de l'intention . Le sens « pratique » de l'intention est celui du langage ordinaire qui désigne ce fait qu'une personne fait quelque chose intentionnellement ou non (sans le faire « exprès »). L'auteur prend l'exemple de l'avocat qui va soutenir, pour défendre son client, que celui-ci « a bien fait ce qu'on lui reproche, mais sans en avoir l'intention »³⁸¹. C'est le sens que lui donne le philosophe dans une formule que j'ai déjà citée :

« Toute conscience intentionnelle est conscience du rapport final (ou intentionnel) de quelque chose à quelque chose. »³⁸²

Ce qui atténue la faute du client de l'avocat, c'est l'absence de conscience de ce « rapport final ».

³⁸¹ *Ibid.*, p. 18.
³⁸² *Ibid.*, 239.

En son sens logique, le terme d'« intention » signifie apparemment tout autre chose :

« De son côté, le logicien appelle *intention* le sens d'un terme. »³⁸³

Cela se comprend, dit V. Descombes, à partir de l'exemple canonique de la flèche et de l'archer :

« De même que l'archer a une intention quand il manipule son arc, de même le terme qui figure dans une proposition est utilisé dans une intention. L'intention de l'archer est d'atteindre un but par sa flèche. Par un transfert aisément intelligible, on peut parler de l'intention de la flèche. »³⁸⁴

La flèche, comme le terme, sont pour ainsi dire les dépositaires, les intermédiaires d'une intention qui n'est pas « la leur ». Le « transfert » semble donc effectivement « aisément intelligible » et l'on comprend apparemment comment l'on passe de la notion d'« intention logique » (l'intention du terme) à l'« intention pratique » (l'intention de celui qui, doué de conscience, prononce le terme ou lance la flèche).

On pourrait donc dire, si l'on place les deux sens de la notion dans un rapport exclusif, que l'objection tombe parce qu'il ne s'agirait pas d'affirmer que les gens suivent les règles dans l'intention pratique de le faire, mais comme ce qui fournit le contexte intentionnel, *au sens logique*, de leurs actions. Mais V. Descombes ne peut pas choisir cette option s'il entend pouvoir affirmer que les gens « veulent » suivre les règles ou « tiennent » à le faire.

Il affirme du reste sans équivoque cette position :

« Les philosophes qui défendent la conception intentionaliste brentanienne et qui font de l'intentionnalité une propriété intrinsèque de certains états ou de certains actes du sujet ont tendance à nier qu'il y ait le moindre rapport entre l'intention pratique et l'intention logique (...). Je me propose de défendre la thèse opposée. »³⁸⁵

³⁸³ *Ibid.*, p. 18.

³⁸⁴ *Ibid.* Il s'agit d'un exemple que V. Descombes reprend à P. Geach, *Reference and Generality: an Examination of Some Medieval and Modern theories*, Ithica, Cornell University Press, 3^e éd., 1980, p. 181.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 18, note 8.

Reste donc à expliciter le type de rapport que l'auteur propose d'identifier entre les deux sens de la notion. Deux exemples pris par V. Descombes m'y aideront : celui, canonique, du rapport entre l'archer et la flèche, et celui de la « colère d'Achille ».

V. Descombes poursuit en effet ainsi le parallèle entre l'intention d'un terme (son sens logique) et l'intention d'une personne (son sens pratique). Il est inenvisageable de dire de la flèche qu'elle a une intention au sens pratique du terme. Ce serait développer une conception « animiste »³⁸⁶ du monde. De la même manière, on ne peut pas dire de l'intention de l'archer qu'elle est une « activité mentale qui s'ajouterait à sa manipulation de l'arc (...) L'archer ne procède pas à deux visées, l'une physique, l'autre mentale »³⁸⁷. On pourrait objecter à l'auteur que les deux cas ne sont pas comparables, qu'attribuer à l'archer une sorte d'activité d'intentionner n'a rien à voir avec l'animisme qu'il suppose dans le geste d'attribuer un désir à la flèche. On peut lui reprocher de vouloir par là congédier un peu rapidement les brentaniens. Mais là n'est pas le point. Les deux, nous dit V. Descombes, peuvent se voir attribuer une intention au sens où ils sont, chacun, pris dans une structure intentionnelle, qui n'est pas de leur fait, mais hors de laquelle la fonction ou l'activité de l'un et de l'autre n'ont plus de *sens*. Hors de cette structure en effet, on ne peut plus dire que l'archer cherche à atteindre un but, on ne peut plus dire que le terme a un sens.

Il y a donc à tout le moins un parallèle entre le sens logique de l'intention et son sens pratique. Pourtant, V. Descombes semble par moment souligner davantage la distinction. Un exemple me paraît intéressant de ce point de vue, qui concerne la « colère d'Achille »³⁸⁸. L'auteur entend montrer dans ce contexte que les « contenus »³⁸⁹ mentaux, les états des personnes, sont loin de se limiter à la sphère du « personnel » :

« La colère d'Achille n'est pas un simple état d'Achille, puisque son contenu doit être spécifié dans des termes publics ou impersonnels. »³⁹⁰

On retrouve par là cette idée que l'intention d'une personne n'est pas une activité supplémentaire qui viendrait s'ajouter à une autre activité. L'intention signe bien plutôt la prise de cette personne dans un système intentionnel. V. Descombes se positionne ici aussi en contrepoint de ce qu'il appelle le « mentalisme » des brentaniens et des husserliens. La colère

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 19.

³⁸⁷ *Ibid.*

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 13.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 14

³⁹⁰ *Ibid.*

d'Achille n'est pas un « état » d'Achille, n'est pas un état d'Achille *tout seul*, et pourtant elle est intentionnelle. Que peut-on entendre par là ? C'est ici que la réponse de l'auteur est étonnante :

« L'intentionnalité de la colère d'Achille ne tient pas au fait que cette colère serait délibérée, volontaire. Elle tient à ce que cette colère vise Agamemnon, et non Agamemnon sans plus, mais Agamemnon en tant qu'il a pris le butin qui revenait à Achille. »³⁹¹

Autrement dit, tout se passe comme si, ici, on pouvait distinguer entre l'intention en son sens pratique et l'intention en son sens logique. Ce n'est pas parce qu'il y a acte délibéré et volontaire, nous dit V. Descombes, qu'il y a intentionnalité. C'est en tant qu'il y a « visée de » quelque chose. Jusqu'ici, les brentaniens seraient d'accord.

V. Descombes diffère de leur positionnement dès lors qu'il dit : « et non d'Agamemnon sans plus, mais Agamemnon en tant qu'il a pris le butin qui revenait à Achille ». Il y n'a pas que la conscience d'un objet, c'est-à-dire l'activité intentionnelle d'une conscience intérieure à un sujet qui viserait un objet extérieur. Il y a cette conscience, prise dans un ordre du sens, dans un esprit objectif, dans une structure intentionnelle, qui l'incline, parce qu'elle établit des règles qu'Agamemnon a enfreintes, à s'insurger contre cette transgression. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas d'intention, au sens pratique, dans la réaction d'Achille. Non pas certes au sens où Achille prendrait la décision de se mettre en colère après délibération, mais au sens où il doit bien y avoir, quelque part, la « conscience d'un rapport final »³⁹². La colère d'Achille vise un contexte déterminé, une personne particulière et son action, laquelle était intentionnelle au sens pratique. Il y a, au moins, la conscience de l'intention pratique d'Agamemnon, et celle de réagir à une transgression.

Il semble donc que le rapport entre les deux sens de l'intention ne soit pas seulement de l'ordre du parallèle, mais aussi et surtout de l'ordre de la condition de possibilité. V. Descombes explicite ainsi ce rapport :

« L'intention pratique est également intentionnelle au sens scolastique : elle a un objet formel (...). Comme il se doit, l'objet intentionnel est un objet-de : ce n'est ni un objet individuel, ni un fait singulier, mais tout ce qui répond à une certaine condition fixée. C'est pourquoi l'intention embrasse un *universel* : tous les cas de figure sont en quelque sorte prévus, sans avoir à être donnés ou pris en compte un à un. »³⁹³

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² *Ibid.*, p. 239.

³⁹³ *Ibid.*, p. 222.

« Tout ce qui répond à une certaine condition fixée » est ici la formule essentielle. Comme pour les phénoménologues, l'intention, logique ou pratique, est caractérisée par une structure de visée, elle a un objet qui est « objet-de ». Mais cet objet est ici entendu comme quelque chose de très particulier. En dernière analyse, il est tout ce qui peut venir répondre à une *règle*, ou pour le dire autrement, à une *institution*. C'est ce qui permet d'entendre autrement que comme un cercle vicieux, qui inclurait dans la définition le terme à définir, la proposition suivante :

« La notion commune à l'emploi pratique et à l'emploi logique du concept d'intention, c'est justement cette notion d'une relation intentionnelle. »³⁹⁴

Ce n'est pas un cercle, et ce n'est pas une tautologie, parce que par « relation intentionnelle », il faut entendre non l'intention d'une personne, mais le mode relationnel typique d'un ordre du sens, qui seul constitue, selon V. Descombes, une « structure » au sens précis du terme – une « hiérarchie des connexions. »³⁹⁵

Autrement dit, il y aurait des intentions logiques accompagnées d'une intention pratique (comme dans le cas de la colère d'Achille), et des intentions logiques moins directement associées à des intentions pratiques : celles des termes (où l'intention pratique est celle du locuteur), celles des règles (où l'intention pratique est celle du législateur). Dans les deux cas, l'intention au sens logique détermine un contexte d'action – un « ordre intentionnel »³⁹⁶ ou « ordre du sens » –, lequel est impersonnel, mais au sein duquel les personnes peuvent déployer l'ensemble de leurs actions intentionnelles, au sens pratique du terme.

Dans le cas d'Achille, il y a une « intention pratique » dans les actions que la colère d'Achille implique. Mais ni la colère d'Achille ni les actions qui en découlent ne pourraient se déployer s'il n'y avait ce que l'on pourrait appeler un « milieu intentionnel » où les actions de « voler », d'« usurper » ont le sens qu'elles ont. La règle fournit le contexte intentionnel, *au sens logique du terme*, qui, pour chaque personne, ordonne l'ensemble des significations au sein desquelles elle vit – offre, pour reprendre les termes de l'auteur, un « ordre du sens », qui semble s'apparenter aussi à un « milieu » au sens où Mauss entend ce terme à propos du *mana*.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 19.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 181.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 241.

On a donc saisi ce qui permettait à V. Descombes d'affirmer que « les gens veulent appliquer les règles ». On a vu pourquoi et comment il était légitime, dans le cadre de cette pensée, de passer de la règle comme *condition* intentionnelle (logique) de conduites intentionnelles (au sens pratique, c'est-à-dire comportant la « conscience d'un rapport final »), à la règle comme *raison d'agir*.

Mais on voit aussi, du coup, que, comme l'avait du reste annoncé V. Descombes, l'option qui consistait à séparer intention logique et intention pratique, n'est pas envisageable – ni par V. Descombes, ni par la philosophe qui s'efforce de faire un parcours avec l'ethnopsychiatrie. Si l'on suit V. Descombes en effet, séparer les deux sens de l'intention implique de concevoir l'intention comme la propriété mentale d'un sujet. Or, je l'ai déjà souligné, l'ethnopsychiatrie ne peut pas adopter une conception mentaliste de l'esprit. Ce n'est pas par ce biais que l'on réduira la difficulté soulevée par les formules de V. Descombes.

Une autre option pourrait consister à choisir d'entendre ces propositions autrement. Dire que « les gens tiennent à appliquer les règles », cela pourrait vouloir dire qu'ils tiennent à suivre *des* règles. Ils *veulent* suivre *des* règles parce qu'elles sont la condition du sens de leurs actions. Il y aurait là une sorte de contrainte logique. Mais dès lors se pose la question : pourquoi *telles* règles, et non d'autres ? Pourquoi, quand ils en préféreraient d'autres, quelque chose viendrait pour ainsi dire « faire retour » et mettre leur vie en désordre ?

J'en viens par là à exposer la seconde des hypothèses proposées. Est-ce que, en formulant les choses de cette manière, on n'a pas d'avance évacué le problème, dès lors que toute règle est ici considérée comme générale et impersonnelle ? Est-ce que ce n'est pas parce que l'on a présenté la règle *en général*, qu'on l'a définie comme condition de possibilité *logiquement* intentionnelle de toute conduite ou action *pratiquement* intentionnelle, que l'on peut passer à l'idée que, y compris pratiquement, les personnes *veulent* suivre des règles ? Cela est-il encore possible dès lors que l'on parle de *cette* règle en particulier, de *cet* ordre du sens déterminé ?

Cela m'amène à interroger le caractère « impersonnel » de l'intention – ou plus précisément le lien logique qui est fait entre « impersonnel » et « général ».

Il me semble que c'est sur ce point que les notions d'« intime-collectif » et de « réseau » de l'ethnopsychiatrie diffèrent de celle d'« esprit objectif » dans le texte de V.Descombes. Ce qui intéresse le philosophe, je l'ai dit, c'est le caractère « impersonnel » et « général » de l'intentionnalité. C'est par ce biais en effet qu'il invite le lecteur à penser que les contenus des pensées des personnes ne sont pas que d'elles, mais aussi du public – tout mentalisme est dès lors intenable. C'est par là qu'il donne les moyens de penser des individus reliés, comme des « êtres relatifs », mais non fondus dans un collectif qui les priverait de leur liberté – comme la règle est générale, elle pose des conditions sans déterminer les modalités de leur mise en œuvre. Et – je le précise à nouveau –, je le suis sur ces points. Mes questions vont porter sur le sens que l'on peut donner à « impersonnel » et sur le lien de quasi nécessité logique établi entre « impersonnel » et « général ».

Revenons pour cela sur l'exemple de la colère d'Achille. Pour souligner que la colère, fût-elle une émotion, n'est pas l'état mental d'un sujet absolutisé, V. Descombes utilise le terme « impersonnel » et conclut :

« De façon générale, le contenu des descriptions psychologiques est, pour une bonne part, impersonnel. »³⁹⁷

Il précise immédiatement ce qu'il entend par là :

« Lorsque je pense à la porte de ma maison, mon concept de porte est peut-être sensiblement différent du vôtre, mais il n'est pas un concept de porte s'il n'est pas autre chose qu'un attribut entièrement personnel. »

Pourtant, il vient de décrire cette colère comme un événement que l'on peut à bien des égards dire très « personnel ». Cette colère n'est pas n'importe quelle colère. Elle s'adresse à Agamemnon et, insiste paradoxalement V. Descombes, « non à Agamemnon sans plus, mais à Agamemnon en tant qu'il a pris une part du butin qui revenait à Achille »³⁹⁸. Même si ceci est en pleine cohérence avec la thèse que l'auteur veut développer, il y a là quelque chose de paradoxal, parce qu'au moment même où il déploie ce qui fait le caractère particulier de cette colère, il n'en retient que le trait général de la règle. En ce sens en effet, cette colère ne peut se

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 14.
³⁹⁸ *Ibid.*

dire qu'en « des termes publics et impersonnels »³⁹⁹. En ce sens encore, c'est l'élément général de la scène qui apparaît au premier plan, auquel Achille ne peut en effet que « vouloir » se soumettre ou auquel il « tient à » se soumettre. L'explicitation de sa thèse par l'exemple du concept de « porte » va dans le même sens. Le lecteur poursuivra en effet de lui-même l'analogie. De même que mon concept de « porte » ne serait pas un concept de porte s'il ne comportait des éléments qui ne me sont pas personnels, de même, la colère d'Achille ne serait pas « colère » s'il n'y avait quelque chose que, dans le monde d'Achille, on appelle « colère », et qui comporte des éléments de définition qui ne sont pas ceux d'Achille seulement.

Pourtant, ce qui est décrit ici, c'est bien l'événement « colère d'Achille », qui n'est pas la colère de n'importe qui – le texte grec dit « μῆνις »⁴⁰⁰, terme surtout employé dans le texte homérique pour désigner la colère des dieux⁴⁰¹. Cette colère – et en ce sens je rejoins ce que décrit V. Descombes – n'est pas un « état mental » d'Achille. Mais j'ajouterais qu'elle est en quelque sorte ce qu'Achille, ce héros grec fils d'un roi et d'une nymphe, *doit* à son honneur et à sa gloire. En d'autres termes, elle est la manière dont ici Achille répond à une *obligation*. Or, cette obligation, précisément parce qu'il est Achille, il ne peut pas y satisfaire n'importe comment. Il se doit d'y répondre de la manière qui convient à quelqu'un de son rang, à *cette* personne qu'est Achille, en raison de son appartenance, en décidant en l'occurrence, ni plus ni moins, de se retirer du combat. Résonne ici quelque chose de la parole de Monsieur F., et de son amertume en prononçant ces mots : « je ne suis pas n'importe qui ». Mais la première personne ici ne désigne pas seulement sa personne comme sujet ou individu dérelativisé. « Je » désigne également « le monde qu'il y a derrière »⁴⁰², avec ce qu'en ethnopsychiatrie on appellerait un « réseau », les « êtres » auxquels Monsieur F. a eu affaire, mais aussi une dimension à laquelle pourtant V. Descombes est attentif, à savoir la dimension de la transmission, que le philosophe désigne comme « *legs* dont nous avons à répondre »⁴⁰³, dimension de l'« intime-collectif » dont on peut dire qu'elle fait pleinement partie de la « personne » au sens où elle lui donne consistance.

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ Homère, *Iliade*, chant I, v. 1, Paris, Éditions de la Différence, 1989.

⁴⁰¹ Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, article « μῆνις », Paris, Klincksieck, 1984, p. 696-697 : « colère durable, justifiée par un désir de vengeance légitime, dit surtout de dieux, de héros morts, mais aussi d'humains, parents ou suppliants, particulièrement d'Achille dans l'*Iliade* (Homère, tragiques, poètes, rare en prose, Plutarque et Hérodote). »

⁴⁰² « Il y a du monde derrière ». Je reprends ici le prénom d'une petite fille que sa grand-mère avait amenée à la consultation.

⁴⁰³ V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 283, note 27.

On voit qu'ici la nuance qu'apporte l'auteur est d'importance : ces concepts, dit V.Descombes, de « porte » et de « colère », sont sans doute « sensiblement différent[s] », selon qu'il s'agit de « mes » concepts ou des « vôtres ». Ce que cette nuance implique semble passé sous silence par V. Descombes – de fait, ce n'est pas son objet. En revanche, dans la mesure où les questions que je pose trouvent naissance dans une démarche clinique, je ne peux, de ce point de vue, que la souligner. En clinique, personne n'est « n'importe qui » (sinon aucune prise sur la situation n'est possible) et c'est précisément le « sensiblement différent » qu'il faut faire importer.

Ce « sensiblement différent » importe, non pas au nom d'une incommensurabilité supposée ineffable des subjectivités. On pourrait en effet ici me faire reproche de reprendre à mon compte, dans une sorte de réflexe mentaliste et psychologisant, le type de démarche que critique V. Descombes assez plaisamment et qu'induisent, selon lui, les exemples et le langage choisis par les philosophes :

« Des individus sont mentionnés : M. et Mme Martin. Ensuite, on nous dit qu'il existe *entre* eux un rapport et que ce rapport a beaucoup d'importance, qu'il joue un grand rôle dans leur vie, qu'il affecte donc ces deux personnes dans leur réalité intime, de sorte qu'on déclare que ce rapport est interne. (Si ce n'était pas interne, ce serait superficiel, sans conséquence, comme le fait de se trouver assis dans le métro à côté de quelqu'un dont on ne s'occupe pas). »⁴⁰⁴

On pourrait me reprocher, sur le même mode, d'accorder trop de poids à la colère d'Achille, précisément parce que c'est Achille, que sa colère a forcément beaucoup d'importance, parce qu'une colère est quelque chose de « profond ». J'en conclurais alors, abusivement et en me laissant étourdir par les sirènes d'un *pathos* bien mal venu, qu'elle est non pas « impersonnelle et générale », mais personnelle et absolument singulière, tout individu étant incommensurable à un autre. J'espère que les développements qui suivront convaincront que tel n'est pas le cas.

Si j'insiste sur ce « sensiblement différent » en effet, ce n'est pas pour souligner ce que la philosophie ignorerait et que la psychologie saurait appréhender – les tréfonds de l'âme humaine et son « intériorité ». C'est plutôt pour défaire le lien logique qui semble établi entre d'une part intérieur-singulier-personnel et d'autre part extérieur-général-impersonnel, et remettre ici en jeu le régime de la pensée dont j'ai pu dire qu'il caractérisait l'ethnopsychiatrie et que j'ai appelé, avec I. Stengers, « générique ».

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 198.

De fait, la pratique ethnopsychiatrique accorde tout à fait un caractère impersonnel aux conduites et aux émotions ou affects des personnes. Simplement, elle l'entend autrement, et en particulier en désindexant l'« impersonnel » de sa référence au « général ». En effet, comme je l'ai déjà souligné en développant quelques situations cliniques, la mise en tension opérée au sein du dispositif ethnopsychiatrique n'est pas une mise en tension *des personnes*, mais une mise en tension *des mondes*. En ce sens, les obligations qui viennent requérir les patients ont bien un caractère « impersonnel », au sens où elles sont d'un *monde* et ne ressortissent pas exclusivement aux personnes. Pourtant, elles viennent concerner *une* personne et nulle autre, *une* situation et nulle autre – et à chaque fois, il faudra découvrir-inventer en consultation les conditions de leur satisfaction. C'est dire que ce que la pratique ethnopsychiatrique invite à refuser, ce n'est pas leur caractère impersonnel, mais l'équivalence faite entre « impersonnel » et « général ». Ces obligations sont « génériques », *impersonnelles et génériques*. Si le « sensiblement différent » importe, ce n'est pas parce qu'il signerait l'incommensurabilité des individus entre eux, c'est parce que, par son biais, la pensée peut commencer à poser des questions génériques.

Si les règles étaient maniées au sein du dispositif comme des règles générales qui n'auraient pas été suivies et à l'autorité desquelles il faudrait désormais se soumettre, elles rendraient la démarche thérapeutique au mieux inopérante, au pire nocive. J'ai déjà eu l'occasion de développer les risques que présente, en consultation, l'activation de quelque chose comme une « origine culturelle » que l'on applique aux personnes, plutôt que celle d'éléments-source qui une fois mis en jeu pourront nourrir des transformations. Ce serait s'imaginer que, refaisant les *mêmes* gestes, réappliquant les *mêmes* règles sans les transformations que nécessite un renouvellement du sens, tout rentrerait dans l'ordre.

Ce qui fait obligation à Monsieur F. en effet, ce n'est pas Sainte Lucie en général, ce n'est pas la nostalgie d'une « origine culturelle » – cette nostalgie serait bien plutôt ce qui arrête sa pensée, bloque la transformation. Ce qui oblige Monsieur F., ce ne sont pas les règles générales de l'ordre du sens qui a été le sien, c'est *cette* divinité, tout ce que cette affiliation lui a imposé de traitements, de prévention, de protection. C'est *cette* morte aussi, grand-mère guérisseuse qui l'a laissé inachevé. Dans ce cadre, ce sont des questions génériques qui se posent, du type : de quelle manière a-t-il été – incomplètement – affilié à cette divinité ? Quels êtres ont été convoqués ? Quels objets ont été manipulés ? Quelles substances

ingérées ? Comment retisser ce réseau fracturé ? En passant quelles alliances ? En convoquant quels éléments ?

Enfin, et surtout – dans la mesure où il a directement à voir avec le fait que l'État français refuse à Monsieur F. la garde de son enfant –, ce qui l'oblige, c'est *cet* « être », qui vient l'habiter et le contraindre à maltraiter son « prince » (je reviendrai longuement sur cette question des « êtres »⁴⁰⁵). Tout cela fait partie de la « personne » de Monsieur F. sans que celle-ci en soit pour autant la seule source, et l'on pourrait ici tenter un rapprochement avec le geste de M. de Gaudemar⁴⁰⁶ : il ne suffit pas, pour parler d'une « personne », de prendre en compte ses attaches et statuts sociaux et juridiques (même si bien sûr cela importe). Il faut aussi considérer les « adresses » que formule, pour chacune, l'héritage qui est le sien et que l'auteure investit à travers la notion de « personnages » (en particulier textuels ou cinématographiques) de la culture partagée. Il ne s'agit pas néanmoins tout à fait de la même chose dans les consultations, dans la mesure où les éléments activés sont encore moins généraux que le « personnage », lequel se distingue « tant du type (plus général et reconnaissable comme un système d'attributs fixes) que de l'individu précis (du côté du singulier) »⁴⁰⁷.

De la même manière en effet, s'agissant de la situation d'Alexandra et comme j'ai déjà pu le souligner, ce qui constitue son « intime-collectif », ce n'est pas le Cameroun en général, ce sont, par exemple, ces pleurs qui jaillissent quand sa grand-mère manifeste sa colère, c'est ce chant qui est venu faire résonner chez Alexandra les obligations que lui fait le monde de sa grand-mère. C'est la langue qu'elle parle avec sa mère et sa grand-mère, ce sont aussi des divinités, des éléments de mythe et de contes, des objets, des manières de faire. Ce sont les paroles d'accueil du thérapeute principal.

On pourrait ici me faire une objection. Certes, l'« esprit objectif » défini par V.Descombes est structuré par des règles qui, considérées comme générales, sont autant d'éléments qui constituent un milieu de vie intentionnel pour les personnes, une structure intentionnelle. Le philosophe lui a attribué les caractères de l'impersonnalité et de la généralité, même de l'universalité – je rappelle ici sa formule :

⁴⁰⁵ Cf. *infra* section I, ch. 3, 3.4.2.2. : L'intention et les êtres.

⁴⁰⁶ M. de Gaudemar, *La voix des personnages*, *op. cit.*

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 28.

« L'intention pratique est également intentionnelle au sens scolastique : elle a un objet formel (...). Comme il se doit, l'objet intentionnel est un objet-de : ce n'est ni un objet individuel, ni un fait singulier, mais tout ce qui répond à une certaine condition fixée. C'est pourquoi l'intention embrasse un *universel* : tous les cas de figure sont en quelque sorte prévus, sans avoir à être donnés ou pris en compte un à un. »⁴⁰⁸

Mais il a bien précisé qu'il ne s'agissait nullement ici d'un universel fondé sur la ressemblance (on en resterait à une analyse dyadique des relations), mais de ce qu'il appelle un « universel de relation ». On pourrait m'objecter, en prenant appui sur cette notion, qu'il y a bien d'autres manières de traiter une règle que de l'appliquer, qui plus est toujours de la même façon. En effet, la notion d'« universel de relation » est ici intéressante, parce qu'il semble précisément qu'un tel type d'universalité ne puisse pas être « appliqué », du moins pas « appliqué » sur le mode de « toujours de la même manière ». Un tel universel semble plutôt être bel et bien « mis en jeu ». Par exemple, la règle du vote⁴⁰⁹ prescrit des conditions d'effectuation, de déroulement et de validité du résultat. Elle ne dit pas à chaque citoyen pour quel candidat il doit voter. Qui dit « universel » ou « général » ne dit donc pas nécessairement « semblable ». Mais la difficulté demeure pourtant.

La pratique ethnopsychiatrique ne demande pas seulement, en effet, que ce qui est mis en présence puisse faire montre d'une différence ou d'un désaccord. Elle demande aussi que cela soit *mis en risque*. Or, dès lors que l'universel dont il est ici question est mis en risque, ce dont il est la condition ne peut plus tenir. Par définition, dès lors que les règles du vote sont contestées, la pratique même du vote, ainsi que la manifestation des désaccords, n'est plus possible. Par conséquent, même un « universel de relation », bien qu'il garantisse la possibilité de la manifestation d'une différence, ne répond pas aux conditions de ce que j'ai appelé jusqu'ici une « prise ». Autrement dit, il n'est pas générique.

On le voit, la nécessité du passage, en ethnopsychiatrie, d'une pensée générale à une pensée générique, est liée à la nécessité d'opérer des transformations sur une situation. Autrement dit, le « médiateur » de l'ethnopsychiatrie, ce qui fait médiation, est de l'ordre d'un opérant qui transmet – et ce faisant qui transforme –, ce qui est toujours une question générique, et non d'un universel qui explique (fût-ce sur le mode de l'explication compréhensive qui évite le causalisme, et fût-ce en sortant d'une logique de la ressemblance).

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 222.

⁴⁰⁹ Je reprends l'exemple utilisé par V. Descombes, *Les institutions du sens*, *op. cit.*, p. 293-294.

La notion d'« esprit objectif » est sans doute propre à *expliquer* le fait social comme institution du sens – et telle est, du reste, sa fonction –, elle ne permet pas de considérer cette « prise » indispensable aux consultations et qui les rend opérantes.

Mais cela ne va pas sans faire difficulté. Dès lors qu'il faut penser un mode générique de la règle et dès lors que l'on est d'accord qu'une règle constitue une structure intentionnelle – impliquant des relations triadiques, internes *et* externes –, il faut se donner aussi les moyens de penser une *intention générique*. De quoi s'agit-il ?

3.4.2.2. L'intention et les « êtres »

J'ai tenté plus haut de préciser ce que peut signifier une *intention générale*. Avec V.Descombes, je me suis efforcée d'en distinguer un sens logique et un sens pratique et j'ai pu dire, en suivant l'auteur, que l'intention, en ce sens général, caractérisait le type de structure de ce que l'on appelle traditionnellement le « vivre ensemble ». Elle est, en ce sens, la condition de possibilité de toutes les intentions pratiques qui peuvent être celles des personnes. Mais que peut bien signifier la formule : « intention générique » ? Si l'on parle des personnes, de l'intention en son sens pratique, cela ne pose pas de problème particulier puisqu'en un sens, une intention est nécessairement générique dans la mesure où c'est toujours dans une situation particulière qu'il s'agit de mettre en œuvre des moyens en vue d'une fin.

Mais si l'on cherche à penser de cette manière le sens logique de l'intention, comme structure réglée garantissant la possibilité des intentions pratiques des personnes, le problème devient massif. Tout se passe alors comme si, par une formule comme « l'intention de la règle », il fallait entendre, dans l'expression « le caractère intentionnel *de* la règle », non plus la qualité de celle-ci de définir une structure intentionnelle, mais bien un génitif subjectif – une intention qui accompagnerait la règle, s'adressant par elle à *telle* situation, à *telle* personne et à nulle autre, et faisant *obligation*. C'est-à-dire : il ne s'agirait plus de l'intention générale d'une institution déjà existante qui donnerait des « obligations générales » (une contradiction dans les termes si on les entend comme ils ont été définis plus haut à partir de la distinction d'I. Stengers), auxquelles les patients, pour cause de migration, ne se soumettraient plus, il s'agirait de l'intention très ciblée de quelque chose de très déterminé – qu'en ethnopsychiatrie on appelle un « être » –, dont la signification n'existe pas avant que cet

« être » ait été instauré en consultation, mais qui s'adresse à *ce* patient, d'une manière déterminée, et *ne peut s'adresser qu'à lui*. Pour autant, cette intention n'est pas *de cette personne seulement*, mais de son monde – en ce sens, elle est « impersonnelle », mais pas générale.

Je viens d'utiliser un terme qui ne va pas de soi et aura sans doute heurté le lecteur. Il est sujet à de multiples objections : il s'agit de ce qu'en ethnopsychiatrie on appelle des « êtres ». On fait référence, par là, à ces « non-humains » que la rencontre avec les patients venus d'ailleurs a obligé à prendre au sérieux – divinités, morts, esprits de la brousse, de la forêt, des eaux, etc. L'objection est immédiate : si vous les prenez au sérieux, est-ce à dire que vous y croyez ? Des thérapeutes, formés à et par une pensée rationaliste et positive, y croiraient ? C'est bel et bien verser dans l'irrationalisme. Ce point sera traité avec la question de ce que c'est que « croire » en thérapie, et je ne l'aborde pas ici⁴¹⁰.

Je me concentre pour l'instant sur cette autre difficulté, qui est du reste liée à la première : je viens de considérer la règle, sur un mode sinon « animiste »⁴¹¹ pour reprendre le mot de V. Descombes – de même qu'il est impossible que la flèche ait une intention au sens d'un désir, il est impossible que la règle ait une intention –, à tout le moins anthropomorphique.

Par ailleurs, il semble en outre que je sois contrainte, dans ce cadre, de renforcer la dimension de contrainte des règles. Est-ce que cette conception ne met pas à mal les « degrés de liberté » que préservait V. Descombes, bien plus encore que le causalisme que le philosophe critique chez Lévi-Strauss ? J'ai dit en effet que l'intention qui venait obliger les patients était quelque chose de très ciblé et de très déterminé qui s'adresse à telle personne ou à telle situation et à nulle autre. Tout se passe dès lors comme si, me privant de la dimension générale de la règle et de l'intention, je perdais du même coup ce que la pensée de V. Descombes permettait de déployer, à savoir un mode de relation (triadique) et de médiation (« universel de relation ») qui conserve pour les individus des « degrés de liberté » tout en autorisant à les penser *en lien*. Mais alors, tout semble manqué, puisque j'ai moi-même prétendu que l'ethnopsychiatrie n'était pas pensable non plus dans le cadre de ce que V. Descombes appelle le « holisme collectiviste ».

⁴¹⁰ Cf. *infra*, section II, ch. 1 : Croyance, sincérité, efficacité.

⁴¹¹ V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 19.

C'est à ces objections qu'il me faut répondre maintenant. Mais cela suppose aussi de rendre plus sensible au lecteur cette idée apparemment si étrange de prendre au sérieux les « êtres » que pratiquent les populations rencontrées au centre Georges Devereux. Qu'est-ce que cela signifie ?

L'intention de la règle

Afin de rendre cette idée moins mystérieuse, je voudrais tenter maintenant une démarche qui n'est plus de l'ordre de la médiation, mais plutôt de la « comparaison radicale », au sens de la « [construction] ici et là, de faits comparables. »⁴¹² Y a-t-il, dans la tradition philosophique sur laquelle je travaille depuis le début de cette recherche, quelque chose qui serait « comparable » à une « intention générique » – qui impliquerait qu'une règle ait une intention – et qui, peut-être, supposerait aussi ce qu'en ethnopsychiatrie on appelle un « être » ?

Il se trouve que la tradition philosophique autorise, me semble-t-il, à aller chercher chez l'un des auteurs que l'on peut sans doute le moins soupçonner d'irrationalisme, à savoir Kant, quelque chose qui s'en approche. Il s'agit de cet *hapax* dans le système kantien que constitue la loi morale.

« *Hapax* », parce que la loi morale, qui est un principe de la raison pure pratique, n'a pourtant besoin, pour être justifiée, d'aucune déduction. Elle est en effet un « fait *<Faktum>* »⁴¹³ de la raison et c'est elle qui, à ce titre, autorise une déduction transcendantale de l'idée de la raison que constitue la liberté et qui est présentée dans les antinomies de la première *Critique*. « *Hapax* », également en ce que, bien que la loi morale soit une proposition synthétique *a priori*, sa synthèse ne se fait nullement entre une forme de l'intuition de la sensibilité et un concept de l'entendement, mais entre l'idée de la liberté et la loi morale elle-même en tant qu'elle prend la forme du « sentiment *<Empfindung>* » du « respect ». Kant prend bien soin, à cet égard, de distinguer entre « *Gefühl* », que l'on traduit également par « sentiment », mais qu'il réserve à la sensibilité au sens « pathologique » du terme, par laquelle les humains sont des êtres empiriques et « *Empfindung* », qui désigne cette

⁴¹² Dumont, cité par V. Descombes dans *La denrée mentale*, p. 88.

⁴¹³ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, 47 ; *Critique de la raison pratique* (trad. Picavet), Paris, PUF, 3^e éd., 1960, p. 47.

espèce très particulière de « sentiment » qui n'a pas pour origine la sensibilité, mais bien la raison pure pratique :

« Il n'y a pas de sentiment <Gefühl> qui [nous] déterminerait à la moralité. Car cela est impossible, parce que tout sentiment est sensible et que le mobile de l'intention morale doit être libre de toute condition sensible. Au contraire, le sentiment sensible <das sinnliche Gefühl>, qui est le fondement de tous nos penchants, est sans doute la *condition* du sentiment <Empfindung> que nous nommons respect, mais la *cause* de la détermination de ce sentiment réside dans la raison pure pratique, et, par suite, ce sentiment <Empfindung>, à cause de son origine, ne peut s'appeler pathologique, mais doit être appelé un *effet pratique*. »⁴¹⁴

Comme tel, ce sentiment n'est pas une sensation qui viendrait comme s'ajouter au commandement de la loi morale. Il lui est essentiel, tellement essentiel qu'il constitue le critère, définitif, d'une action véritablement morale. Sur lui repose la fameuse distinction kantienne entre une « action morale » dont on sait qu'elle est accomplie « par devoir », et une action « conforme à la loi », accomplie conformément au devoir, mais sans que s'y fasse sentir précisément l'« effet pratique » de cette loi – en d'autres termes, sans que l'intention de l'action soit ce qu'elle doit être : une soumission, ressentie comme coercitive, à cette même loi. Pour être morale en effet, dans ce cadre, une action doit avoir le respect *pour seul et unique mobile* :

« L'esprit de la loi consiste dans la soumission de l'intention à la loi et non dans la conformité des actions à la loi (quel que soit le principe). »⁴¹⁵

La formule importante est ici entre parenthèses. Qualifier une action de « morale » ne se fait pas en considérant le « principe » qui a présidé cette action, mais *seulement* en regardant si le sujet agissait en étant soumis, en ressentant ce sentiment particulier qu'est le respect. Le « principe » pourrait très bien être celui de la loi morale elle-même, si son mobile n'est pas le respect, si cette action n'est pas accomplie dans un esprit de soumission à cette loi, une telle action *n'est pas* morale. Si cette formule m'importe particulièrement, c'est qu'elle prépare la loi morale à remplir son office fondamental : donner une *définition* de l'homme.

⁴¹⁴ Kant,; *Critique de la raison pratique*, op. cit., p. 79, e souligne les termes de « condition » et de « cause » ; *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak V, 75.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 89 ; Ak, V, 85.

Cette modalité de présentation, de réception de la loi par une intention humaine, est en effet non seulement ce qui définit cette loi elle-même, mais également l'ensemble de ceux qui vivent sous son autorité :

« Le degré moral, où est *placé* l'homme (...), c'est le respect pour la loi. L'intention qui lui est imposée pour observer la loi, c'est de l'observer par devoir, non par un penchant volontaire, ni même par un effort commandé et volontiers tenté par lui-même, et l'état moral dans lequel il peut toujours être, c'est la vertu dans la lutte et non la sainteté dans la possession présumée d'une parfaite pureté des intentions de la volonté. »⁴¹⁶

Ce « degré moral », cette « situation » est caractérisée, on le sait, par ce fait que les humains sont ces êtres dont l'arbitre est « *sensitivum* », c'est-à-dire « sensible », ou susceptible d'être « pathologiquement affecté », mais sans être pour autant « pathologiquement nécessité »⁴¹⁷. L'homme se situe à ce « niveau » d'une sorte de hiérarchie des êtres qui le rend à la fois capable de « se déterminer de lui-même indépendamment de la contrainte des impulsions sensibles »⁴¹⁸, et incapable de ne pas sentir la soumission à la loi morale comme une coercition – sa volonté ne saurait être « sainte ».

Autrement dit, la connaissance de la loi morale n'est pas seulement et peut-être pas prioritairement une connaissance pratique. Elle est une connaissance *métaphysique* de l'homme :

« Il est à remarquer ici que, de même que le respect est une action <Wirkung> sur le sentiment <Gefühl>, partant sur la sensibilité <Sinnlichkeit> d'un être raisonnable, il suppose les êtres, auxquels la loi morale impose le respect, sensibles, par conséquent finis, [il] suppose la sensibilité, par conséquent aussi la finitude de tels êtres. »⁴¹⁹

Certes, il est toujours question ici, s'agissant de l'intention, de l'intention d'un sujet humain. Mais ne peut-on pas lire, dans cette modalité qui doit être celle de toute action si celle-ci veut être qualifiée de « morale », quelque chose comme une intention, qui *n'est pas* celle des humains, qui est celle de la loi elle-même, et qui n'en est pas moins pleine d'effets, dont l'un – et non des moindres – est de donner aux humains sinon leur « définition », à tout le moins leur « situation », leur « lieu » parmi la diversité des « êtres » ?

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 89, je souligne le terme « placé » ; Ak, V, 84.

⁴¹⁷ Je reprends ici l'argumentation du célèbre passage de la *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 474 (A 534/B 562) ; *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, 363-364.

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ Kant, *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 80 ; *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, 76.

Il est du reste certains passages du texte kantien qui semblent autoriser une telle lecture – de la loi morale comme douée d’une intention. Ainsi, traitant toujours des « mobiles de la raison pure pratique », Kant attire l’attention du lecteur sur un écueil qui guette l’auteur d’une action morale – il vise ici ceux qu’il appelle les « éducateurs sentimentaux », et les stoïciens. Cet écueil consiste pour celui qui agit dans un « grand esprit de sacrifice »⁴²⁰, le « principe » fût-il correct, à s’enorgueillir de ses actions en s’autorisant à penser qu’il les accomplit « par un mouvement du cœur »⁴²¹ et non par respect pour la loi morale. Ce fourvoiement de la volonté, que Kant appelle « fanatisme moral »⁴²², conduit celle-ci à dépasser les limites de la raison pure pratique. Mais fort heureusement, poursuit-il, la situation que la loi morale impose aux hommes les garde de cette faute ; et tout se passe alors comme si ce commandement avait été fait *pour* cela :

« On peut, sans hypocrisie, répéter en toute vérité de la doctrine morale de l’Évangile, qu’elle a la première, par la pureté du principe moral, mais en même temps par sa convenance avec les limites des êtres finis, soumise toute bonne conduite de l’homme à la discipline d’un devoir qui, placé sous ses yeux, ne les laisse pas s’égarer dans des perfections morales imaginaires, et qu’elle a posé des bornes de l’humilité (c’est-à-dire de la connaissance de soi-même), à la présomption et à l’amour de soi, qui tous deux méconnaissent volontiers leurs limites. »⁴²³

Kant a bien entendu, au préalable, explicité le plein accord qu’il y avait entre sa conception de l’action morale et la doctrine de l’Évangile :

« Avec cette façon de voir s’accorde fort bien la possibilité d’un commandement moral comme celui-ci : *Aime Dieu par-dessus tout et ton prochain comme toi-même.* »⁴²⁴

Tout se passe donc comme si cette « doctrine de l’Évangile » avait été *pensée pour* éviter à l’homme les écueils dans lesquels il pourrait facilement tomber. « Pure », elle a été faite *de telle sorte qu’elle* « convienne » en toute perfection à la nature de l’être à laquelle elle s’adresse. En un mot, elle a été faite *dans une intention*, dans la « conscience d’un rapport final » et il me semble sinon significatif, à tout le moins intéressant que ce soit en ce passage du texte où affleure la présence d’une intention, que Kant aille chercher de quoi accompagner

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 89 ; Ak. V, 85.

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ *Ibid.*, p. 90-91 ; Ak. V, 86.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 87 ; Ak. V, 83.

sa pensée de la parole du Dieu de son monde – de quelque chose qui s’approche de ce qu’en ethnopsychiatrie on appelle un « être ».

Sans doute cet exercice de « comparaison radicale » trouve-t-il sa limite dans ce fait que la loi morale kantienne a cette particularité d’avoir été pensée comme générale – et même bien plus : comme universelle. Comme telle, elle fournit le critère de définition, parmi les « êtres raisonnables », de ceux qu’on appelle les « hommes ». Il semblerait que, vue sous cet angle, elle prête le flanc à l’objection que V. Descombes adresse aux philosophes qui travaillent en se donnant ce qu’il appelle des « individu[s] non spécifié[s] »⁴²⁵, de « purs exemplaires de l’espèce humaine »⁴²⁶. On n’est donc pas, quand elle est présentée de cette manière, dans le régime d’une pensée générique susceptible de faire sentir la force de ce que j’ai pu appeler plus haut une « intention générique ». Pour deux raisons cela ne semble pas toutefois constituer une objection. Tout d’abord, il ne fait pas de doute que cette loi – avec l’être qui l’accompagne – serait susceptible, en consultation, d’un traitement générique – mise en tension, et rencontrant d’autres êtres, on ne voit pas en quoi ne pourrait se faire sentir, pour les personnes, l’efficace d’éléments de transmission, d’éléments-source à cultiver, agencer ou ré-agencer en fonction de ce qui est rencontré.

Ensuite, il semble que cette « généralité » soit ce qui fait justement l’une des caractéristiques les plus inouïes de cet être, et qu’il serait sans doute intéressant de le prendre en compte comme tel – dans ce que ce trait lui fait revendiquer, dans ce qu’il *fait* à ceux auxquels il s’adresse, et dans ce qu’il leur *fait faire*. Pour le dire autrement : au sein de la diversité des êtres qui peuplent les mondes que l’ethnopsychiatrie rencontre, cette généralité est cela même qui le singularise et en fait un être finalement assez exceptionnel qui réclame les humains d’une manière à nulle autre pareille. La question que l’on a envie de poser est alors la suivante : cette loi aurait-elle la force qu’elle a si elle n’avait un tel être avec elle – et ce, que ceux qui y sont soumis « croient », *ou non*, en l’existence de cet être ?

Cette question bien entendu reste ouverte. Je voudrais me contenter ici d’explicitier quelque peu la nuance que j’ai cru bon d’apporter ci-dessus à mon développement. On s’en doutera après ce qui précède, un « être » comme on en parle en ethnopsychiatrie n’est pas une sorte d’entité, qui préexisterait aux consultations, pour laquelle il serait intéressant de statuer sur son existence ou de se poser la question de savoir si tel ou tel humain y « croit » ou non.

⁴²⁵ V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 201.

⁴²⁶ *Ibid.*

Du reste, ce que je viens d'écrire est déjà grevé de cette fameuse difficulté pointée par Pascal, puisque dès lors que j'écris : « un 'être', c'est », je ferme d'emblée la voie à l'explicitation que je prétends ouvrir⁴²⁷.

Mais précisément, on ne s'intéresse jamais, dans les consultations d'ethnopsychiatrie, à ce que cela peut *être* qu'un « être ». On s'intéresse à ce qu'il *fait* et à ce qu'il *fait faire*, à ce qu'il demande, à ce que l'on peut négocier ou pas avec lui – je sais que par ces formules, je suis déjà prise par la langue qui y place, que je le veuille ou non, ce que la philosophie a appelé une « présupposition d'existence ». Je sais qu'elles prêtent à hypostasier ces « êtres » et il me faut reconnaître qu'ici, je n'ai pour l'instant d'autre recours que de demander au lecteur, de manière préliminaire, de s'efforcer de s'en garder, de mettre de côté pour l'instant le soupçon qui accompagnera nécessairement cette formule : mais c'est impossible, elle y « croit » ! En proposant la comparaison que j'ai suggérée avec la loi morale kantienne, j'ai du reste déjà avancé l'une des manières dont un être agit. J'ai pu dire par exemple que cette loi définissait « l'homme en tant qu'homme ». Proposer une définition, ce n'est pas rien. Cela fait quelque chose, et cela fait faire beaucoup de choses – notamment, cela fait « identifier » son objet ou son référent sur un mode qui, comme j'ai tenté de le montrer, rendait problématique de penser la pratique ethnopsychiatrique.

Je vais demander également au lecteur d'accepter pour l'instant cette affirmation que si ces « êtres » ne « préexistent » pas, s'il n'est pas question de s'interroger sur leur existence, c'est qu'ils sont, comme on dirait en ethnopsychiatrie – en reprenant un terme à Souriau – « *instaurés* » *en consultation*, « co-construit » par les patients et les thérapeutes, et qu'à chaque consultation – fût-ce pour une même situation, ils peuvent être instaurés autrement, selon un autre trajet. À chaque fois, c'est d'un être différent qu'il s'agit – ou, comme dirait Deleuze à propos des « concepts » dans une formule que j'ai déjà eu l'occasion de citer⁴²⁸ – mais je reviendrai sur ce parallèle : le philosophe modifie une seule de ses composantes, et ce n'est plus le même concept. Pourtant, ces composantes sont « inséparables »⁴²⁹ :

⁴²⁷ Dans le texte de Pascal, il est bien entendu question de la définition de « l'être », faisant référence à l'interrogation ontologique portant sur l'être en tant qu'être et non « des êtres » tels que les rencontre l'ethnopsychiatrie. La difficulté est néanmoins la même : « On ne peut prétendre définir l'être sans tomber dans cette absurdité : car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans la définition », *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader* (1728), dans *Œuvres complètes* (éd. Louis Lafuma), Paris, Éditions du seuil, 1963.

⁴²⁸ Cf. *supra*, section I, ch. 2, 2.3.3.4., § 2 : « Comme si » ou « c'est comme » ?, p. 103.

⁴²⁹ Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991/2005, p. 25.

« Un philosophe ne cesse pas de remanier ses concepts, et même d'en changer ; il suffit parfois d'un point de détail qui grossit, et produit une nouvelle condensation, ajoute ou retire des composantes. »⁴³⁰

L'enjeu du développement qui va suivre peut se résumer ainsi : en quoi passer d'une pensée générale à une pensée générique – des notions de « règle » à celles d'« intention générique » et d'« êtres », de celle de « structure intentionnelle » à celle de « réseau » – permet-il de sortir des alternatives qui ont été posées jusqu'ici, entre psychologisme et sociologisme, entre nécessité, déterminisme et liberté ? En quoi cela n'équivaut-il pas à adopter une position relativiste ?

Instaurer un « être »

Je rappelle rapidement ici ce que le philosophe Étienne Souriau entendait par « instauration »⁴³¹. J'ai déjà eu l'occasion d'utiliser ce terme pour décrire, dans l'introduction de ce travail, ce que j'ai appelé mon « trajet », pour distinguer cette expérience, faite de beaucoup d'inattendu, de la réalisation sans heurt d'un « projet » qui aurait été prêt d'avance – qui *a été* prêt d'avance, mais qui a dû très notablement se transformer.

Le point qui importe, pour Souriau, est de résister à deux tendances. Une première tendance selon laquelle, en considérant l'activité fabricatrice comme répondant à un plan en forme de projet final, on ignore la dimension de ce que Souriau appelle l'« expérience du faire »⁴³². Cette expérience, qui se fait « en cours de route », est indissociable de la rencontre d'imprévu, et de quelque chose qui requiert que la réalisation se fasse de cette manière plutôt que de telle autre. Elle exige la rencontre avec ce que Souriau appelle lui-même un « être », qu'il s'agit de porter à l'existence, d'« instaurer ». La seconde tendance consiste à considérer que, si une instauration implique une transformation, celle-ci se produit sur quelque chose qui est déjà là, sur le mode de la matière inerte destinée par l'artisan à prendre la forme qu'il souhaite lui donner. Elle consiste donc à décrire l'activité créatrice comme l'action d'un sujet sur un objet. Or les trajets que cherche à décrire Souriau sont caractérisés par ce qu'il appelle des « vections »⁴³³ multiples. Les transformations ne se font pas indépendamment de l'être

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 27.

⁴³¹ Souriau, « Du mode d'existence de l'œuvre à faire », dans *Bulletins de la société française de philosophie*, *op. cit.*

⁴³² *Ibid.*, p. 1

⁴³³ *Ibid.*, p. 10.

qu'il s'agit de porter à l'existence. Elles ne se font qu'en recueillant ce que cet être réclame. Instauration se fait en transformant, et transformer ne se fait qu'en instaurant.

Voici comment Souriau définit l'instauration :

« Nous appelons instauration tout processus, abstrait ou concret, d'opérations créatrices, constructrices, ordonnatrices ou évolutives, qui conduit à la position d'un être en sa patuité, c'est-à-dire avec un éclat suffisant de réalité. Et instauratif, tout ce qui convient à un tel processus. »⁴³⁴

Il s'agit de porter un être à l'existence, de le faire exister. Si l'ethnopsychiatrie fait partie de ce qu'I. Stengers appelle des « pratique[s] expérimentales qui f[ont] primer la production d'existence, la production d'êtres nouveaux, sur la production de savoir »⁴³⁵, cela concerne tout autant les humains, les personnes, que les « êtres » non-humains, dans la mesure où ceux-ci font partie de ce « réseau » tissé autour, avec, entre les personnes.

Un terme mérite ici explication, celui de « patuité ». C'est que pour Souriau, à la question « Suis-je ? », il est possible de répondre par la négative. Ce n'est pas alors que je n'existe pas, c'est que je n'existe qu'avec un moindre degré de réalité. Il est possible d'exister *plus ou moins*. Il y a des degrés d'exister. Un être est parvenu à sa « patuité » lorsqu'il existe avec le degré de réalité qui lui convient le mieux. Certes, je ne peux pas *appliquer* comme tel ce terme aux consultations, mais je peux dire, à tout le moins, que l'être dont il s'agit peut être *plus ou moins bien* instauré. S'il est bien instauré, alors la prise rendue possible autorisera un réaménagement de la situation. Mais le succès n'est en rien assuré. La prise peut échouer.

Pour le dire rapidement, instaurer un « être », dans les consultations, c'est faire exister dans le mouvement des séances une sorte de « condensation », de « compaction » très complexe, très multiple, d'une densité et d'une insistance rares. Condensation de pensée, condensation d'intention, mais aussi condensation des espaces et des temps.

En ce sens, je proposerai un autre parallèle, pour rendre sensible, dans mon monde, « chez moi » pour reprendre la dichotomie appuyée de Dumont, en philosophie, ce qui se fait « chez eux », en ethnopsychiatrie. C'est une opération qui est comparable à une manière de penser la pratique philosophique – je reprends l'idée de ce parallèle à un texte de T. Nathan et

⁴³⁴ Souriau, *L'instauration philosophique*, Paris, Alcan, 1939, p. 10, note.

⁴³⁵ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, p. 142.

à I. Stengers. Dans un passage de *Nous ne sommes pas seuls au monde*, alors qu'il décrit la « machinerie » de ces « êtres » que sont les « *jnoun* », et qu'il emprunte à Deleuze ses concepts de « devenir » et de « double-capture », Nathan compare le « monde des *djinns* » à celui de la philosophie :

« Le monde des *djinns* est un monde de pensée et non de croyance – si tant est que le mot « croyance » vaille la peine dans un tel contexte. Ce monde s'étaie et s'oppose par deux côtés : à la philosophie d'une part, à la religion de l'autre. Il ressemble à la philosophie par sa recherche des caractéristiques des êtres. Mais il ressemble à la religion du fait que les êtres auxquels il s'adresse sont vivants et doués d'intentionnalité. »⁴³⁶

L'auteur précise un peu plus loin :

« Le monde de la philosophie ressemble à celui des *djinns* par sa contrainte à la création ; mais il est moins tenu par les exigences de la vie. »⁴³⁷

Or l'activité que décrit Deleuze dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* ressemble en effet à ce que peut signifier, en ethnopsychiatrie, « instaurer un être ». Comment travaille le philosophe, si l'on suit Deleuze ? Il travaille avec ce qu'il appelle des « concepts », entendus en un sens très particulier chez lui, comme j'ai tenté de le montrer⁴³⁸, à savoir en un sens générique. En ce sens, le concept ne vient pas *correspondre* à un état de choses, il ne vient pas l'expliquer, il ne vient pas même le décrire. Le concept *s'insère* dans le monde, au titre d'un événement. À quoi *correspondrait* le « *cogito* » cartésien avant que Descartes ne le fasse exister ? À quelle réalité toute prête viendrait-il faire référence ? Le concept ne vient pas parler *du* monde, mais s'y intégrer.

Il est par ailleurs, avant tout, une « multiplicité », une condensation de « composantes » multiples qui lui donnent sa consistance, qui sont inséparables mais qui, en même temps, s'agencent et se ré-agencent dans le processus de création philosophique, en suivant des trajets qui, à chaque fois, le transforment. Mais cette « création » philosophique ne se fait pas selon le bon plaisir du sujet-philosophe. En ce sens, elle *oblige* le philosophe, elle fait et elle fait faire. Il faut en effet, dit Deleuze, une « mutation de problème »⁴³⁹ pour qu'un

⁴³⁶ T. Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, op. cit., p. 213.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 214.

⁴³⁸ Cf. *supra*, section I, ch. 2, 2.3.3.4., § 2 : « Comme si » ou « c'est comme » ?

⁴³⁹ Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 31.

nouveau concept apparaisse, et il faut que le philosophe à la fois recueille et construise cette mutation :

« Tout semblait prêt [pour que soit construit le cogito cartésien] et pourtant quelque chose manquait. Le concept antérieur renvoyait peut-être à un autre problème que celui du cogito (il faut une mutation de problème pour que le cogito cartésien apparaisse). »⁴⁴⁰

Ce n'est pas le philosophe qui décide, tout seul, d'une « mutation de problème » :

« Bien sûr, les nouveaux concepts doivent être en rapport avec des problèmes qui sont les nôtres, avec notre histoire et surtout nos devenirs. »⁴⁴¹

Si cela signifie que « les concepts ne sont pas éternels »⁴⁴², cela n'implique pas pour autant qu'ils soient « temporels »⁴⁴³. C'est-à-dire : cela ne signifie pas qu'un concept devienne subitement nul et non avenu et que les « nouveaux concepts » doivent être créés *ex nihilo*. Le concept peut être « réactivé » dans d'autres problèmes, et « inspirer ces concepts qu'il faut créer ».

Il s'agit bien là, semble-t-il, d'un usage générique du concept, qui le rend comparable à ce que l'ethnopsychiatrie appelle un « être ». Avec sa consistance propre, le concept répugne à être « appliqué ». Mais il peut, moyennant un ré-ordonnement de ses composantes, une transformation, être « répété » – remis en jeu dans une toute autre situation problématique. Souriau a nommé « instauration philosophique » cette activité de création de concepts. Il ne s'agit pas, encore une fois, d'affirmer à la suite de ce développement, qu'un « être », en ethnopsychiatrie, *est* un « concept », en philosophie. Il s'agissait, je l'ai déjà dit, de rendre un peu plus sensible dans mon monde – celui de la philosophie –, une pratique qui n'est pas pour autant *la même*.

Cette question s'impose par conséquent : qu'en est-il, donc, dans les consultations ? Pour décrire cette opération d'instauration, je proposerai ici une situation clinique qui a présenté cette particularité de mettre *immédiatement* le groupe de consultation en présence d'un « être ». Il s'agit par là de montrer que ce n'est ni la prise en compte de cet être *comme tel* (comme un être constitué et préexistant aux consultations, hypostasié), ni bien entendu sa

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ *Ibid.*

disqualification (sur le mode de « traductions » qui en feraient par exemple une production délirante) qui permettent d'avoir prise sur une telle situation afin de la transformer, mais bien une forme de pensée-fabrication en commun, qui suit des trajets instauratifs multiples – transformant par là même l'être dont il s'agit.

Premier trajet – « Djinn » ?

Monsieur M. : « Ça a commencé par des griffures, par des morsures, par le ventre qui enfle. (...) Elle est belle, son visage est naturel, et tout d'un coup, elle baille. Dès qu'elle baille, ça veut dire que l'esprit – on l'appelle comme on veut – arrive. Il lui déforme le visage. (...) Au début, avant que le ventre n'enfle vraiment, ça bat là-dedans, ça bat, ça bat, ça bat. On dirait qu'on y a mis une force. (...) Elle me dit : « regarde » (...). Et je vois un peu partout sur son corps : des incisions très, très fines, comme des coups de lame de rasoir, et il y a du sang qui sort. Certains médecins disent : « peut-être que c'est elle qui se griffe, peut-être que c'est elle qui se mord ». Est-ce qu'elle peut se mordre ici ? (*Il montre son dos à lui*). (...) Est-ce qu'elle peut se mordre ici ? Expliquez-moi ça ! (...) Et parfois il la pousse à partir. Son ennemi juré, c'est moi. Des fois, quatre, voire cinq personnes ne peuvent pas la tenir –, et grâce à Dieu, quand moi je la tiens ou quand j'interviens – des fois, je vous dis, quatre personnes ne la tiennent pas ! – je la prends comme ça, je la tiens, et j'arrive quand même à la saisir. Je ne sais pas, je ne peux pas expliquer ça, non plus. Voilà. »

Monsieur et Madame M. sont berbères et viennent du Maroc. Depuis les crises, ils vivent un « enfer ». Monsieur M. poursuit le récit de la métamorphose effrayante de son épouse. Cela commence par un bâillement, puis « son visage se déforme », devient « bleuâtre ». Ses beaux yeux verts deviennent « noirâtres », sa voix se modifie, devient masculine, grave, monstrueuse. Le ventre se met à enfler, se couvre de griffures, de morsures, puis la voilà qui change de posture et adopte celle d'une vieille – « d'un vieux », corrige aussitôt Madame. Il a 60 ou 70 ans précise-t-elle. Quand elle se regarde alors dans le miroir, c'est le visage de « ce vieux » qui avance vers elle dans une lumière surnaturelle. Les crises ont des conséquences graves pour la famille car Madame quitte le domicile brutalement, abandonnant ses deux filles, puis demeure introuvable pendant de longues périodes où elle erre à travers les rues, dilapide les biens de la famille en accordant sa confiance à des « escrocs », jusqu'à vivre en clocharde. Immanquablement, pourtant, elle finit par appeler son mari, qui met dès lors tout en œuvre pour la secourir, où qu'elle soit, quoi qu'elle ait pu faire. Tout entier mobilisé par cette situation, Monsieur n'a eu d'autre recours que d'accepter le placement de ses enfants par l'Aide Sociale à l'Enfance.

Face à un tel récit, comment entendre et accueillir ? Dans la langue, de tels êtres existent, le mot « *djinn* » est disponible et il sera du reste très vite prononcé par le thérapeute principal, convoquant un monde et ses logiques. Mais d'autres logiques sont nécessairement présentes. Nous pourrions dire aussi, en suivant les logiques du monde d'accueil de Monsieur et Madame M. : hystérie ? symptômes de conversion ? Sans doute. Entrée dans la psychose, peut-être ? Mais aucune de ces interprétations – ni la première, ni les suivantes – n'a donné lieu à des traitements qui guérissent – ni même soulagent⁴⁴⁴.

L'énoncé « c'est des *djinn* » ne s'entend pas ici en effet comme une proposition diagnostique. S'il s'agissait d'un « *djinn* », on peut raisonnablement penser que les réseaux de thérapeutes fréquentés au pays par le couple auraient pu rencontrer sa présence et traiter Madame. Dire « *djinn* », c'est, convoquant la langue, mettre *ipso facto* en présence les théories – et les techniques thérapeutiques – d'un monde autre, en tant que ni ces théories, ni les éléments de la langue qui les portent, ne sont traduisibles sans reste.

Autrement dit, proposer « *djinn* » n'identifie nullement ce dont il s'agit ici. Dire « *djinn* », c'est proposer un premier mode d'instauration, qui convoque le monde des patients, signifie un accueil et amorce un processus de mise en tension avec les logiques des autres mondes qu'ont rencontrés Monsieur et Madame M. Inaugurer un trajet sous cette forme n'est toutefois pas ce qui permettra d'avoir suffisamment « prise ». Je proposerais ici l'hypothèse qu'il est peut-être accompli sur un mode encore trop général. S'il y a par là accueil, s'il y a amorce d'une mise en tension, dire « *djinn* », c'est encore trop *appliquer* une catégorie préexistante à une situation. C'est risquer une « traduction ». C'est pourquoi une telle proposition est formulée au tout début de la prise en charge (début de la première consultation).

Dire « *djinn* » a néanmoins, de ce point de vue, l'avantage de mobiliser un être que l'on ne connaît jamais d'avance :

⁴⁴⁴ Ce passage du récit (p. 191-192) de cette situation clinique a été publié dans Z. Guerraoui et G. Pirlot (dir.), *Comprendre et traiter les situations interculturelles. Approches psychodynamiques et psychanalytiques*, « Vers un nouveau paradigme : la clinique de la multiplicité et la fabrique de l'intime collectif », L. Hounkpatin, H. Wexler-Czitrom, A. Perez, L. Courbin, p. 98-99.

« Nul ne sait par avance l'identité, le nom et les demandes spécifiques de tel *djinn*. C'est précisément ce qui leur confère cette singulière capacité à penser l'inconnu. »⁴⁴⁵

Autrement dit, dire « *djinn* », c'est à tout le moins signifier qu'une recherche doit s'engager. C'est un premier mouvement d'instauration, qui différencie assez peu, dont les thérapeutes sont bien conscients qu'il est insuffisant, mais qui permet néanmoins dans un premier temps de passer alliance. Ce sont toutefois de bien autres trajets qui permettront de transformer.

Deuxième trajet – Pratiques et objets thérapeutiques multiples

« On a tout essayé »⁴⁴⁶, affirme Monsieur M., avant d'énumérer l'ensemble des types de thérapies dans lesquels il s'est engagé avec sa femme. Il a commencé par parcourir la totalité du territoire marocain, rencontrant là un voyant, là un guérisseur, parfois des charlatans nous dit-il, pour qu'enfin un imam lui indique que poursuivre plus avant le traitement exposerait son épouse à une mort certaine. Ce vieil imam de 80 ans, « un grand exorciste », nous dit Monsieur, finit par prendre peur et arrêter net le traitement. « Soit il va la tuer, soit il va se retourner contre moi », avait-il affirmé. Après un périple de neuf mois, Monsieur M. décide de « se soumettre », en France, aux médecins, aux psychologues, aux psychothérapeutes, mais rien n'y fait. Nous parcourons alors avec la famille les réseaux thérapeutiques par lesquels ils sont passés, et nous y rencontrons des objets.

Coran, antidépresseurs, neuroleptiques, thérapeutiques diverses proposées par des guérisseurs autochtones ou officiant sur le territoire français, traitement proposé par un guérisseur malien, renvoient à autant d'éléments que la médiation a vocation à mettre en évidence, à rencontrer. L'une de ces propositions thérapeutiques attire notre attention. D'une manière générale, elles ont toutes échoué à fabriquer le cas de telle sorte qu'on puisse le traiter. Mais un thérapeute malien a su confectionner un objet : une pommade capable d'apaiser et parfois de prévenir les crises. Il a accompagné cette prescription d'une parole : le

⁴⁴⁵ T. Nathan, *Du commerce avec les diables*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2004, p.53.

⁴⁴⁶ Ce passage (p. 193) a été publié dans Z. Guerraoui et G. Pirlot (dir.), *Comprendre et traiter les situations interculturelles. Approches psychodynamiques et psychanalytiques*, « Vers un nouveau paradigme : la clinique de la multiplicité et la fabrique de l'intime collectif », L. Hounkpatin, H. Wexler-Czitrom, A. Perez, L. Courbin, *op. cit.*, p. 100-101.

mal est « situé entre la peau et les os, mélangé depuis longtemps à son sang. Si vous continuez avec le Coran, elle risque de mourir ». Seul ce thérapeute est parvenu à avoir prise sur la situation. Intervenir de telle sorte qu'une prise sur cet être soit possible implique de *faire avec* cette prescription, de penser à partir d'elle, et de faire *avec* ce thérapeute.

Un réseau se constitue donc, qui fait entrer un thérapeute en dialogue théorique avec le groupe de consultation. Intégré au cadre, il l'est avec sa prescription, et avec son objet : la pommade. Cet objet s'impose dans toute sa compacité, dans toute son opacité, car il a été seul capable de fabriquer le cas pour commencer à traiter. Il importe dès lors tout particulièrement d'en cerner la logique et de l'articuler à la parole du thérapeute malien. Il s'agit d'une logique d'infiltration, comme le suggère la technique employée qui procède par imprégnation cutanée progressive plutôt que par volonté d'extirpation.

Instaurer l'être selon ce trajet, c'est donner au cadre une orientation. Le thérapeute malien fournit en effet au groupe de consultation une indication : poursuivre le mouvement d'imprégnation effectué par la pommade et destiné à détacher l'être, procéder par imprégnation et non pas par destruction ou par extirpation (ce à quoi conduisait la logique du vieil imam).

Troisième trajet – L'« odeur du cadavre » : un mort, un ancêtre, une divinité ?

Monsieur nous détaille les manifestations de cet être, et nous nous efforçons de dire les forces qui s'affrontent. Nous avons dit qu'il transformait le corps de Madame, qu'il apparaissait sous la forme d'un vieux. Mais le « verdâtre » et le « bleuâtre » ne sont certes pas les couleurs d'un vieux. Ces symptômes sont également accompagnés d'une enflure du ventre qui fait bien plutôt penser à un mort – et plus précisément à un cadavre en décomposition. Cet être, moribond, transforme le corps de Madame en cadavre. Le thérapeute principal propose :

« L. Hounkpatin : Vous voulez que je vous dise comment elle sentait ? L'odeur ?

M. M. : Oui.

L. Hounkpatin : C'est l'odeur du cadavre.

M. M. : Non.

Mme M. : Si, c'est l'odeur du cadavre ».

Tout se passe comme si, à chaque fois que l'être entre en présence, Madame s'engageait, avec lui, dans un effrayant processus de cadavérisation, dans une sorte de « devenir-cadavre », où chacun devient autre : elle devient à peine vivante, moribonde, lui devient « mal mort », pas encore mort, mais déjà plus vivant⁴⁴⁷. Vie et mort s'indifférencient, perdent leur différence de telle sorte qu'aucun passage de la vie à la mort, de la mort à la vie n'est plus possible : vie et mort cohabitent dans une inquiétante contiguïté, bloquant par là toute possibilité de passage de l'un à l'autre. Les vivants ne sont pas des vivants, et les morts ne sont pas morts.

Un autre point ne peut manquer d'attirer notre attention. Cet être ne vient pas se loger n'importe où. Le ventre d'une femme. Lieu de la fertilité, de la fécondité, lieu de l'engendrement et surtout : lieu de la métamorphose – de la fabrication d'un vivant. Vient-il chercher là des éléments de fertilisation, de quoi être nouvellement – autrement – engendré ? Vient-il chercher de quoi être métamorphosé ? Tout se passe comme si ce mal-mort venait revendiquer une métamorphose en « ancêtre » pour être celui qui, s'adressant à eux d'un passé dégagé de toute possibilité de datation, viendrait exiger pour lui un devenir, en les appelant à s'enquérir de la transmission de son être.

Enfin, la régularité de ces manifestations est telle que Monsieur M. sait, maintenant, les anticiper. Madame tombe malade les jours saints des trois monothéismes. Son mari entame donc, quelques semaines avant ces fêtes religieuses, le traitement du thérapeute malien qui apaise son épouse et évite l'effraction de l'être. Introduisant le désordre dans ces journées de célébration de l'ensemble des monothéismes, vient-il faire entendre la voix d'une Afrique plus ancienne ? De l'Afrique des polythéismes ? Vient-il se manifester *contre* les monothéismes ?

Être étrange que voilà, moribond et mortifère, dont nous apprenons qu'il clame son misérable esseulement – il est vieux, il est seul, sans femme, sans enfants, incapable de transmettre –, mais aussi, peut-être, puissance de métamorphose, contrainte à la métamorphose. Vient-il détruire ce couple et son monde, ou lui demander d'engendrer autre

⁴⁴⁷ Sur l'ambivalence de « l'odeur du mort » et de la putréfaction comme signalant tout à la fois la présence de la mort et de la vie, voir Louis-Vincent Thomas, *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1980, p. 70-71 : Si « l'odeur de la pourriture est le symptôme irrécusable de la mort en acte dans le processus de décomposition », il n'en reste pas moins que, paradoxalement « la pourriture procède encore de la vie et [que] c'est seulement lorsque le mort sera débarrassé de l'odeur qui en témoigne qu'il aura droit de cité parmi les ancêtres ».

chose ? Pour Monsieur M., à n'en pas douter, il vient les rappeler à une terre piétinée et ignorée.

Quatrième trajet – Inventer une terre.

Monsieur M. est un homme déchiré – pas seulement par l'être. « Amoureux fou » de sa terre comme de sa femme, il se bat pour l'une autant que pour l'autre. Il a choisi ses armes : l'écriture et le combat dans l'exil. Il arrive en France avec une seule idée en tête : écrire dans sa langue, la langue bannie de son pays par ce qu'il appelle, avec une amertume offensive, le « panarabisme » nord-africain. Il s'agit de sauver sa langue, sauver une terre, sauver un monde – sauver un être menacé d'éradication.

Ainsi, le récit que fait Monsieur M. des dilapidations de son épouse est le plus souvent enchâssé dans celui de la perte d'un tout autre « patrimoine ». Il nous raconte la constitution progressive de communautés amenées, sous la pression d'États unificateurs, à se clôturer pour revendiquer une identité différente. Il cite les siens bien entendu, mais aussi « les Chleuhs, les Rifains, les Chaouis, les Touaregs ». Son engagement ouvertement militant ainsi que son parti-pris fédérateur le rapprochent de ces mouvements, apparus dans les années 1980, qui se sont constitués en réaction – et notamment de cette tentative d'unifier toute la berbérîté, par delà les différentes langues et frontières, en s'étendant sur l'ensemble de l'Afrique du Nord, pour constituer une contre-force.

Mais va-t-il de soi, comme Monsieur M. veut nous le faire entendre pendant la consultation, que sa terre est *une* ? Si tel était le cas, son mariage avec Madame n'aurait pas été perçu comme une transgression, sa femme n'aurait pas eu à « faire la guerre à ses parents pour se marier avec [Monsieur M.] ». Si elle a dû faire la guerre, c'est que, du point de vue de ses parents, elle épousait bel et bien un « étranger », menant – qui plus est – une lutte plus que douteuse. Et va-t-il de soi que la berbérîté constitue un tout unifié et harmonieux – un monde un ? N'assiste-t-on pas là à un mouvement d'unification, réactif et défensif, mais sans cohérence véritable avec les logiques de ces mondes ?

Toujours est-il que Monsieur M., lui, veut unifier⁴⁴⁸. Il est un fédérateur – des familles, des territoires, des langues, des religions. Étrange. Ce militant, nostalgique de sa communauté perdue, luttant pour une reconnaissance, voire une renaissance, veut fédérer. Comme si son profond attachement à sa terre venait s'unir à un idéal : celui de relations pacifiées garantissant la liberté de chacun des peuples. Pourquoi pas ? Tel est le projet de Monsieur M., qu'il entend mener à bien en utilisant le mode de penser d'un monde pour défendre le sien.

Si nous ne pouvons pas nous prononcer sur la viabilité de ce projet politique, nous ne pouvons pas pour autant ignorer le lien qu'il y a entre l'existence de ce projet et la nature du tableau clinique auquel nous sommes confrontés. C'est en effet en unificateur, indifférent aux différences qui comptent pour les personnes de son monde, qu'il épouse une femme qui vient d'ailleurs. Il ne formule du reste que louanges à son égard – excepté bien entendu pour les revers qu'elle lui fait subir depuis sa maladie. Belle et amoureuse, sa femme a aussi été l'épouse prévoyante et prudente grâce à laquelle, ensemble, ils ont fait leur vie, gagné de l'argent, acheté une maison, fondé une famille, sans délaisser pour autant les parents de Madame qu'ils ont logé dans un pavillon. De tout cela, il n'est pas peu fier. Prospérité, richesse, circulation de biens, fertilité et engendrement – voilà ce que son épouse a su lui apporter, ainsi qu'un lien constant et indéfectible à sa terre, à laquelle Madame est aussi, nous dit-il, infiniment attachée. À se demander si ce n'est pas en elle que Monsieur M. trouve de quoi rester en vie dans son combat et porter sa cause. Tout se passe comme si c'était *elle* son lieu de fertilité et de fertilisation, ce qui le ressource et lui apporte de quoi avancer : sa terre.

Pourtant, nous ne pouvons pas ne pas nous interroger sur la force de ce qui semble bien ici venir se constituer en « origine », exigeant un « collage » à cette origine, qui place Monsieur et Madame dans une quête idéale interdisant la transformation, mais autorisant l'investissement brutal et régulier du corps de Madame M. par l'être. En vieux misérable et abandonné, en passe d'être éradiqué, dompté seulement par un guérisseur africain, celui-ci semble faire entendre la voix des « temps d'avant », de la terre des ancêtres dont Monsieur et Madame M. sont en quête.

⁴⁴⁸ Sa proposition unificatrice va jusqu'à l'Afrique en son entier. C'est en tant qu'Africain qu'il s'adresse au thérapeute principal (« Je suis content parce que vous êtes du même continent que moi »), et parlant d'autres Africains, il dit : les « compatriotes africains ».

Alors que chacun est pris à ces pensées, Laura, la cadette, très calme depuis le début de la séance, s'agite timidement sur son siège. Étonné, le thérapeute principal interroge : veut-elle sortir ? Veut-elle déjeuner ? Non. Laura veut nous raconter sa rencontre avec l'être et en demande l'autorisation à son père. Petite fille posée, décrite par ses éducateurs comme une enfant bien intégrée à son groupe, chaleureuse et attachante, Laura raconte alors l'événement, d'une petite voix douce, dans un français impeccable :

Laura : C'était un mercredi. Papa était parti au magasin. (...) J'étais avec ma maman. Elle voulait du café (*sa sœur inspire fort*). Je lui ai servi dans une tasse. Et tout d'un coup, elle était penchée comme ça, je ne savais pas ce que c'était, et c'était quelqu'un qui était en train de me parler, ce n'était plus ma mère, c'était quelqu'un d'autre, qui disait mon prénom, (...) quelqu'un, à travers le corps de ma mère, qui m'appelait (...), et qui s'asseyait sur mon tabouret, et *qui me parlait, en anglais*. Et moi, j'ai tout compris. Il m'a demandé mon prénom. Je n'ai pas répondu, parce que j'avais peur, et après il m'a reposé cette question, et j'ai dit mon prénom, mon âge, et après il m'a dit son prénom. Il m'a dit qu'il s'appelait « Deuti », qu'il avait 70 ans. Il m'a dit qu'il n'était pas marié, qu'il n'avait pas de filles et pas de garçons, et qu'il était seul et qu'il était vieux. Et après à un moment, ma mère est redevenue comme avant. (...)

M. M. : Tu as oublié quelque chose. Quand tu m'as dit : il m'a prise comme ça, et il m'a poussée. Continue, continue, c'est important.

Laura : À un moment, j'étais en train de me mettre sur le tabouret pour regarder la télé, et il m'a prise, il m'a pris le nez – il m'a fait très mal –, il m'a poussée, et il m'a lancée comme ça (*l'aînée inspire très fort*), ça m'a fait très mal au dos. Et après ma mère est redevenue comme avant. »

Nouvelle crise. Cette fois, c'est devant sa fille de huit ans que Madame M. se métamorphose, comme lors de ses précédentes crises. Mais cette fois, une voix se fait entendre, et comment ne pas s'étonner de ce qu'elle le fasse *en anglais* ? S'il est une langue que son usage détache de son inscription dans un groupe et dans une terre, c'est bien celle-ci. D'où que nous venions, c'est elle que nous utilisons pour communiquer en terre étrangère. Elle est en ce sens la langue de l'exil par excellence, celle que tout un chacun parle. Dans cet usage, elle est le contraire d'une langue en tant que « chose », en tant qu'entité fabricante d'un groupe⁴⁴⁹.

L'anglais, c'est aussi la langue des échanges internationaux – politiques, économiques, scientifiques –, de ce qui, par définition, passe les frontières. En parlant anglais, l'être place la

⁴⁴⁹ À moins bien entendu qu'ainsi employé, l'anglais ne fabrique d'autres groupes. C'est une question qui reste ouverte.

petite fille en exil – avec la violence que cela suppose, accompagnant cette effraction du geste qui la propulse contre le mur. Violence qu’il y a à se voir imposer une langue, et à voir disparaître le monde et les êtres qu’elle porte par de vers elle. Répétant pour la génération nouvelle ce qu’il a dû subir, ce vieux semble chercher à *initier* brutalement cette petite fille à la violence du contact avec l’étranger radical. Veut-il en cela initier Laura à la mémoire de tout ce qui fut subi dans les mouvements successifs de colonisation, d’arabisation puis d’islamisation ?

Mais pour Laura, cette langue a le statut ambigu d’une langue à la fois étrangère et connue. A son âge, elle commence à l’apprendre à l’école, en France. « Et moi, j’ai tout compris ! » lance-t-elle sur un ton un peu espiègle, en petite fille fière de nous dire qu’elle connaît déjà un peu de vocabulaire. C’est un savoir tout neuf, et du coup cette langue n’est pas encore, pour elle, une « chose ». Pas encore, mais en passe de le devenir. Cette langue *pourra* faire greffe, la fabriquer, au même titre que sa langue maternelle et le français.

Par là, quelque chose d’étrange se dit de cet être. Rappelant à nous la question des langues, de la langue comme « chose », et celle de la possibilité (ou pas) de la traduction, l’être s’adresse à la petite fille en anglais ! Je viens du fond des temps, semble-t-il dire, mais je parle la langue de la modernité, de la communication, des échanges. Ce serait une provocation si nous n’avions à entendre, au contact des migrants, de ces populations en mouvement, que les temps d’avant, les ancêtres et les morts sont aussi toujours-déjà *devant*. Tout se passe comme si cet être disait : me maintenir en vie, ce n’est pas retourner aux origines, c’est faire en sorte que, dans le monde sans cesse parcouru de multiples devenirs, je nourrisse vos métamorphoses. Mais pour l’instant, ces transformations sont comme bloquées. La différence qui importe est là, entre la quête du couple pour leur terre d’origine et la dynamique de recherche dans laquelle la médiation a vocation à les engager.

Je n’entre pas plus avant dans le traitement de cette situation, mon objectif étant simplement de décrire un peu précisément ce que peut signifier, dans les consultations, « instaurer un être ». « Instaurer un être », dans cette situation, c’est cela : mettre en présence cette *concentration ramifiée* – de logiques, de pratiques et d’objets thérapeutiques, de langues, de territoires et de religions –, qui à chaque fois *mène vers* quelque chose de différent – les logiques de possession et d’extirpation, les logiques de fluidification et d’infiltration, la langue berbère et l’anglais, les montagnes marocaines, une oliveraie, les monothéismes, etc. – qui en est inséparable, mais ne vient pourtant pas s’ajouter à d’autres « qualités » pour définir

quelque chose comme une « substance » ou son « essence ». Ce sont les ramifications qui font consister la chose, mais elles viennent se condenser considérablement en des « points », selon une sorte de « processus d'individuation »⁴⁵⁰ pour reprendre la formule de Simondon – processus d'individuation qui ne constitue pas un individu-substance (un individu que V.Descombes dirait « dérelativisé »), mais un individu-en-relation (un « être relatif »). Impossible donc d'y appliquer des concepts ou une théorie préexistante. Les thérapeutes sont contraints de le considérer comme « chose à penser », pour l'« identifier » sans l'individuer⁴⁵¹ – mais par la différenciation des voies, des « trajets », qui permettent son instauration.

L'« identifier » sans l'individuer, en le différenciant à chaque fois par la multiplicité des trajets qui permettent de l'instaurer, cela suppose de le considérer comme pris dans ce qu'en ethnopsychiatrie on appelle un « réseau ». Un tel « réseau » bien entendu, n'est pas constitué que de tels « êtres », mais aussi de langues, de personnes, de pratiques, d'objets. J'en viens donc à l'explicitation de cette seconde notion qui est partie intégrante de celle d'« intime-collectif », afin d'envisager également ce qu'elle implique d'aménagements de la notion de « relation ».

3.4.2.3. Relation, structure intentionnelle et réseau

D'une intention générale qui se dit comme règle et qui fonctionne comme condition de possibilité impersonnelle des intentions des personnes, entendue comme « conscience d'un rapport final », on est passé à une forme d'intention que j'ai dite « générique », comme répondant à, ou réclamant, dans le cadre d'une situation déterminée. Cette intention est par exemple l'intention de ce qu'en ethnopsychiatrie on appelle un « être ». S'adressant aux humains, elle ne prend pas sa source « en » eux, et elle les oblige. La question de ce qu'elle réclame et de ce qui oblige est néanmoins « indéterminée quant au comment » y répondre, et c'est ce qui fait l'objet de la recherche qui s'engage au cours des consultations.

D'une médiation entendue comme tiers terme partenaire, « universel de relation », faisant lien entre les individus et permettant de les penser comme des « êtres relatifs », reliés

⁴⁵⁰ Simondon, *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Paris, Aubier, 1989.

⁴⁵¹ Je reprends ici cette formule à V. Descombes, qui l'utilise dans le contexte de la question de l'identification des pensées : « L'identification des pensées est en réalité une différenciation ou un discernement », *Les institutions du sens*, *op cit*, p. 94.

au sein d'une structure intentionnelle, on est passé à une médiation entendue comme opération de transmission qui transforme ce qu'elle relie en même temps qu'elle le met en relation – au sein d'un « réseau ». Qu'est-ce que cela implique quant à la notion de « relation » ? Qu'entend-on par « relation » au sein d'un « réseau » ?

J'étais partie de la fameuse « querelle de la réalité des relations » et de l'alternative qu'elle pose entre les « relation internes » et les « relations externes ». Je m'étais appuyée pour cela sur la pensée de V. Descombes, qui soutient une position où la distinction tombe, l'essentiel étant, à ses yeux, de maintenir l'idée de la réalité des relations – relations qui tout à la fois changent bel bien quelque chose aux termes qu'elles relient, mais qui pour autant ont une réalité à part entière. C'est la logique des relations triadiques qui permettait de les penser ainsi et de sortir de l'alternative « collectivisme » *versus* « individualisme ». Cela aboutissait néanmoins à la réélaboration de la notion hégélienne d'« esprit objectif » comme réalité impersonnelle et générale, et à la difficulté soulevée : peut-on dire que les gens « veulent » appliquer les règles ? Peut-on dire qu'ils y « tiennent » ? En quel sens ?

Pour comprendre que des personnes puissent tenir à *changer* d'ordre du sens – à *ne pas* appliquer les règles qui sont celles de leur monde –, et que pourtant cela n'aille pas de soi, que tout se passe comme si quelque chose les en empêchait, il semble qu'il faille présenter autrement la notion de « relation ». À cet égard, la question est de savoir si proposer un sens générique de la « structure intentionnelle » – ce sens correspondant, par hypothèse, à ce qu'en ethnopsychiatrie, on appelle un « réseau » –, offrirait des perspectives d'éclaircissement.

La difficulté avait surgie – c'était une de mes propositions – de ce que l'esprit objectif considéré était présenté comme général – n'étant pas susceptible, par là, de s'inscrire dans *une* situation à l'exclusion de toute autre et ne venant pas, de ce fait, *concerner* les personnes ou leur donner des obligations sur lesquels un dispositif, comme le dispositif du centre Georges Devereux, pourrait avoir *prise*. C'est ce que j'avais exprimé en disant que si la notion d'esprit objectif permettait sans doute d'*expliquer* le sens social de l'esprit, elle ne permettait pas de prendre en compte la dimension de la transmission telle qu'elle se présente dans la médiation ethnopsychiatrique. La contrainte de la clinique vient ici interroger à nouveau la dimension de « généralité » qui serait, dit-on, le propre de la philosophie.

Pourtant, V. Descombes semble sensible à cet aspect de la question – mais cela apparaît sans être thématiqué comme tel. Il emploie en effet deux formules, que j'ai présentées

l'une à la suite de l'autre, en ne faisant pas droit, momentanément, à ce qui peut les faire différer. L'auteur dit en effet que les gens appliquent les règles parce qu'ils le « veulent ». Il dit aussi, plus loin, qu'ils les appliquent, parce qu'ils « y tiennent ». Or, si les deux formules vont dans le sens d'une opposition au causalisme critiqué par l'auteur, il me semble qu'elles ne sont pas équivalentes. On peut proposer notamment que l'idée de « volonté » induise ici une forme de « mentalisme » que l'auteur, malgré cette formule, récuse. La « volonté », dans la tradition philosophique dont il est question ici, est la volonté d'une personne envisageant par cette volonté un « rapport final », manifestant une « intention ».

En revanche, la formule : « ils y tiennent », semble pouvoir faire signe vers autre chose. Elle est susceptible d'être lue dans des « sens » – dans des directions différentes. « Ils y tiennent » peut être lu comme un synonyme de « ils le veulent ». C'est-à-dire « ils » sont le sujet d'une action qui s'appelle dans un cas « vouloir » et dans l'autre « tenir à ». Dans les deux cas, le sujet se rapporte à un objet – l'objet de sa volonté ou de son intention.

Mais on peut aussi faire diverger les deux formules. Ils « y tiennent » introduit alors la possibilité qu'une autre voix soit entendue que celle de l'être individuel libre et autonome qui décide en conscience, et qu'en quelque sorte ce soit le « ils » qui dépende de ce à quoi il « tient ». Par exemple, même si le sens est proche, « je veux me marier » ou « à ma mort, je veux que mes cendres soient répandues » ou encore « je veux que mes enfants soient baptisés », n'a pas la même résonance que « je tiens à me marier », « je tiens à ce que l'on organise pour moi une crémation » ou « je tiens à ce que mes enfants soient baptisés ». Alors que le « je veux » implique la conscience d'une action accomplie en toute connaissance de cause (c'est la définition aristotélicienne de l'action volontaire⁴⁵²), le « j'y tiens » introduit une sorte d'élément vague – « j'y tiens », mais sans qu'un processus délibératif explicite⁴⁵³ m'ait permis de déterminer ce qui fonde cette décision.

Le lecteur pourra ici penser que je verse à nouveau dans le langage trompeur des philosophes, pointé par V. Descombes, et qui aboutit à former ce « mythe » d'une intériorité ineffable, lieu indéterminé d'intimes profondeurs ou que je vais avoir recours à une notion que jusque-là je n'avais pas reprise à mon compte, à savoir celle d'« inconscient psychique ».

⁴⁵² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre III, 3, 1111 a 21-25, (trad. Tricot), Paris, Vrin, 1994 : « Étant donné que ce qui est fait sous la contrainte ou par ignorance est involontaire, l'acte volontaire semblerait être ce dont le principe réside dans l'agent lui-même connaissant les circonstances particulières au sein desquelles son action se produit. »

⁴⁵³ *Ibid.*, livre III, 5, 1112 a 15-1113 a 15, et en particulier 1113 a 10 : « Le choix <προαίρεσις> [est] un désir délibératif des choses qui dépendent de nous. »

Ce que je propose ici semble bien inviter à tirer la conséquence suivante : s'il y a, dans cette décision, des motifs qui n'ont pas été portés à la connaissance du sujet, c'est qu'il n'en avait pas conscience, c'est par conséquent que ceux-ci étaient « inconscients ». En ce sens, on pourrait dire en effet qu'il y aurait des « processus psychiques inconscients » qui auraient déterminé le sujet à faire son choix dans tel sens plutôt que dans tel autre. La différence entre « vouloir » et « tenir à » résiderait alors dans ce fait que la seconde expression inclurait la prise en compte d'éléments inconscients, ce que ne ferait pas la première. Or j'ai suivi V.Descombes dans sa critique du sens par trop mentaliste et causaliste que son histoire fait porter au terme d'« inconscient », et il me faut poursuivre en ce sens. Ce n'est pas ainsi que je peux poser la différence entre « vouloir » et « tenir à ».

Il y a bien lieu d'éviter une référence trop univoque à un vocable qui implique un ensemble conceptuel qui ferait facilement glisser la pensée dans une dimension mentaliste. Mais il n'y a pas lieu pour autant de lui refuser tout intérêt. À cet égard, les ethnopsychiatres adoptent volontiers le terme d'« invisible ». Puisée sans doute dans les langues des mondes qu'ils ont rencontrés, cette notion permet de complexifier la première et peut être utilisée dans un sens qui autorise, dans la mesure où elle n'a pas la célèbre histoire de la précédente, une plus grande multiplicité. Les « êtres », le tissage du réseau relationnel sont des « invisibles », mais n'en sont pas pour autant pensés comme des « productions mentales » fonctionnant selon les principes de mécanismes mentaux dont il s'agirait de mettre au jour les lois. Ils ne peuvent pas non plus être maniés, je l'ai dit, comme des entités collectives hypostasiées et déjà constituées. Ils n'en ont pas moins une consistance certaine qui fait qu'ils « importent ».

S'agissant de la distinction entre « vouloir » et « tenir à », je proposerais par conséquent d'envisager les choses ainsi : dans le premier cas, c'est un sujet *seul* qui décide, dans le second, la formule laisse ouverte la possibilité que ce ne soit pas une personne qui, *à elle seule*, fasse le choix. Bien sûr, elle fait le choix *par elle-même* – le faisant, elle pense *par elle-même*, comme on dit « en son âme et conscience », mais pas pour autant *par elle seule*. En forçant quelque peu le trait et en reprenant malgré moi les catégories qui sont celles de mon monde, il s'agirait d'entendre dans cette formule que la personne n'est pas seulement sujet de « tenir à », mais aussi objet. C'est-à-dire : quelque chose – parfois un être, parfois une règle, parfois la manière dont celle-ci est mise en pratique dans un monde, parfois une langue, mais souvent l'ensemble de ces éléments, c'est-à-dire un réseau, intime et collectif à la fois –, la « fait tenir », lui donne consistance et *par conséquent*, elle « y tient » et elle « tient ». Elle « y tient », parce que pris ensemble, tout cela consiste. Pour utiliser une analogie avec

l'exploration que Deleuze mène du langage, elle n'est pas seule « sujet d'énonciation » : « il n'y a pas d'énonciation individuelle, ni même de sujet d'énonciation. »⁴⁵⁴ Autrement dit, on comprendrait l'idée que les gens « tiennent » à suivre les règles dès lors que l'on a fabriqué un sens générique aux notions de « relation », d'« intention » et de « règle ». On le comprendrait parce que faire partie d'un réseau de relations leur importe, leur donne consistance.

Mais alors, cela semble impliquer deux choses : d'abord, une forme de réalité des relations qu'il ne suffit pas de définir comme leur capacité à produire des « changements intrinsèques » en quelque sorte « dans » les termes qu'elles relient – je proposerais d'appeler « consistance », reprenant par là un terme que Deleuze utilise pour les « concepts », cette forme de réalité. Cela a ensuite pour conséquence une sorte de « pluralisation » des relations et d'effacement de la séparation entre « être » (substance) d'un côté et relation de l'autre, la relation étant supposée ne pas avoir pleinement « rang d'être »⁴⁵⁵ pour reprendre une expression à Simondon. Ce sont ces deux points qu'il s'agit d'examiner maintenant.

« Consistance » des relations ?

Cela conduit notamment à sortir de l'opposition entre « relations internes » et « relations externes », comme le cheminement qui a été fait avec V. Descombes nous y engageait déjà. Le point qui diffère se situe dans ce que l'on entend par « réalité des relations ». V. Descombes y insistait quant à lui pour distinguer sa manière de comprendre l'intentionnalité de celle des « brentaniens ». La pensée qui lui importait pour y parvenir, on l'a vu, était celle de Peirce. Alors que pour les premiers, toute relation intentionnelle ne repose pas nécessairement sur une relation réelle – puisque je peux intentionner un objet comme « Pégase » par exemple –, c'est bien le cas pour Peirce. Mais la question est alors de savoir ce que l'on entend par « réel ». Ici, deux explicitations en paraissent possibles. Tout d'abord, celle que j'ai déjà mentionnée, qui pose qu'une relation est réelle lorsqu'il existe, entre les termes reliés, une « connexion positive », qui les unit en un « système » de telle sorte que cette relation exprime un « *fait unique* »⁴⁵⁶. Ensuite, une explicitation qui repose sur deux exemples repris par V. Descombes : la girouette et le portrait. On peut comparer, dit Peirce, la relation d'un terme qui indique son référent à la girouette qui indique le sens du vent ; ou

⁴⁵⁴ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., p. 101.

⁴⁵⁵ Simondon, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 18.

⁴⁵⁶ V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 213 et 214.

encore à un portrait, dont le référent est alors quelque chose comme « Portait de Monsieur N. »⁴⁵⁷

V. Descombes pointe la différence entre les deux. Dans le premier cas, il y a indication dans la mesure où la girouette est en relation physique, causale, avec le vent ; dans le second, le référent, ce qui est indiqué, n'a pas le pouvoir d'agir de la même manière sur ce qui l'indique : la relation sera dite, par conséquent, « d'intention ». Pourtant, poursuit V. Descombes en suivant Peirce, cette relation d'intention peut prendre appui sur une relation réelle dans la mesure où il y a eu à un moment (celui de la réalisation en acte du tableau) une telle relation, physique, entre le tableau et son référent :

« Bref, la relation de référence est une relation physique ou, si elle ne l'est pas dans l'emploi actuel des signes, elle l'a été. »⁴⁵⁸

C'est le lien entre ces deux acceptions de la relation réelle qui permet à V. Descombes de proposer une solution à la difficulté, soulevée à ses yeux par la phénoménologie d'obédience brentanienne et husserlienne, du dédoublement de l'objet – un objet physique *et* un objet intentionnel.

Cette difficulté repose en effet, selon l'auteur, sur cette thèse de la transitivité dite inconditionnelle des verbes intentionnels. Or, contrairement à ce qu'affirment les brentaniens, un verbe, dit V. Descombes, n'est pas intentionnel *en soi* – il est intentionnel en tant qu'il est pris dans un système de verbes intentionnels où certains (mais seulement certains) ont cette caractéristique d'être parfois intentionnels et parfois reliés directement à un objet physique. Ainsi, le verbe « chercher », intentionnel au sens où il est nécessairement lié à un quelque chose que je cherche, mais pas nécessairement transitif au sens où je peux chercher quelque chose sans jamais le trouver, se distingue justement de « trouver », lui aussi intentionnel (au sens où je peux trouver quelque chose *parce que* je l'ai cherché), mais nécessairement transitif au sens où je ne peux pas « trouver » quelque chose sans que ce quelque chose soit effectivement là :

« Un verbe intentionnel n'est pas intentionnel à l'état isolé, il l'est par son intégration à un système des verbes intentionnels. Parmi ces verbes intentionnels, on distinguera des verbes strictement intentionnels, comme « chercher », et des verbes occasionnellement intentionnels, comme « trouver ».

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 21.

On pourrait dire que les premiers ont une intentionalité à *plein temps*, ce qui signifie qu'ils ne sont jamais directement transitifs, que, au moins pour la grammaire philosophique, ils ne se construisent pas avec un objet direct (quoi qu'il en soit de leur construction dans telle ou telle langue). Les seconds possèdent une intentionalité à *mi-temps*, et c'est ce qui leur permet d'assurer à l'ensemble des verbes intentionnels le contact ou la connexion positive avec la réalité, un contact qu'il faut concevoir comme une relation mutuellement réelle entre deux êtres bien individué. »⁴⁵⁹

J'accepte ici qu'il soit question de « grammaire philosophique » et que la diversité des langues n'entre pas, pour cette raison, en ligne de compte. Le lecteur se doute néanmoins que l'ethnopsychiatrie, qui entend les langues comme « choses » au sens que j'ai pu expliciter plus haut, y fasse quelque réserve, que je ne développe pas ici dans la mesure où cela m'emmènerai trop loin de mon propos.

Ce qui m'intéresse ici est de souligner ce fait que la relation « réelle », aussi étonnant que cela paraisse dans le cadre des développements de V. Descombes, est entendue comme une relation, en dernière analyse, *physique* – c'est-à-dire *causale*. Il ne s'agit pas pour moi de décider par là laquelle des deux traditions, brentanienne ou peircienne, aurait « raison » aux yeux de l'ethnopsychiatrie, mais de préciser le sens de ce que j'entends par « une relation qui importe » ou qui vient concerner les termes qu'elle relie. Quelque chose, dans cette recherche d'un ancrage des relations intentionnelles dans des relations physiques, dit en effet un peu ce que j'essaye ici de formuler, c'est-à-dire une sorte de *consistance* des relations – consistance qui impliquerait de ne pas poser comme alternatives leur efficacité sur les termes reliés (relation interne, réductible au sujet logique) et leur indépendance du sujet (relation externe, dont un esprit dote, de l'extérieur, les termes reliés). Ce sont les deux qu'il faudrait tenir : la relation fait quelque chose aux termes qu'elle relie, sans pour autant y être réductible.

Parler du caractère « physique » des relations réelles, revient en un sens à en exiger, me semble-t-il, à la fois trop et trop peu : « trop », parce qu'on demande par là que des relations intentionnelles, dont on montre par ailleurs qu'elles garantissent des « degrés de liberté », soient indexées en dernière analyse sur des relations causales ; « trop peu », au sens où il y a malgré tout une forme de réalité des relations qu'il importe de décrire, qui certes ne se limite pas à porter sur des objets qui seraient spécifiquement intentionnels, mais qui ne repose pas *que* sur des relations physiques – même si elles y trouvent *aussi* leur consistance, et que c'est pour cette raison que l'ethnopsychiatrie s'intéresse tout particulièrement à

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 88.

l'« esprit objectivé »⁴⁶⁰ (aux « objets », qu'il s'agisse d'objets sacrés, d'objets actifs, mais aussi d'objets de la vie ordinaire des personnes) –, et qui se fait sentir autrement que sur le mode d'une intentionnalité générale.

Je proposerais de pointer la différence ainsi : les relations, pour être réelles, n'ont pas besoin d'être ancrées dans du « physique », ou dans des relations « physiques », elles ont besoin d'être entendues comme des relations *génériques* – c'est-à-dire : elles ont besoin d'avoir en quelque sorte *montré* qu'elles consistaient suffisamment pour qu'une prise soit, à partir d'elles, possible (on pourrait presque parler à cet égard de « montrer » au sens de « passer l'épreuve »). Cela a un caractère générique, au sens où cela ne s'évalue que dans le cours du faire, et par les conséquences – on ne le sait que dès lors qu'il y a eu prise (même si, sans doute, l'expérience des thérapeutes leur permet une certaine anticipation de ce qui fera prise ou non, comme dans le cas de Monsieur M.).

Un entrelacs de telles relations, réelles au sens où elles consistent – pas *nécessairement* sur le mode physique, mais éventuellement *aussi* sur ce mode –, au sens où elles importent pour les personnes parce qu'elles les font consister mais ont pourtant leur « quant à soi » en ce que leur efficace ne se résume pas à une transformation « interne » aux personnes, une telle trame est précisément ce qu'en ethnopsychiatrie on appelle un « *réseau* ». Ce tissage est ce par quoi et sur quoi opère la « prise ». Des transformations sont possibles *si et seulement si* elles prennent appui sur le réseau des personnes, ce qui suppose que ces relations *consistent* – ce qui ne signifie pas pour autant, comme je l'ai dit plus haut à propos de la notion d'« intime-collectif »⁴⁶¹, que les personnes n'ont pas d'« intériorité ». Simplement cette « intériorité » est faite des plis et replis de cette trame relationnelle consistante de la transmission, et sur ce fond se constitue la distinction entre un « dedans » et un « dehors ».

En ce sens, le « réseau » de l'ethnopsychiatrie ressemble à la « structure intentionnelle » que décrit V. Descombes, mais y imprime pour ainsi dire la torsion du générique, notamment (mais pas seulement) par le biais de ces « intentions génériques » que j'ai essayé de rendre sensibles et qu'en ethnopsychiatrie on appelle des « êtres » – à instaurer. Par exemple, c'est parce que le réseau thérapeutique qui a entouré Monsieur et Madame M. pendant plusieurs années a été *convoqué* – autrement dit parce que l'« être » a été instauré

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 280-291.

⁴⁶¹ Cf. *supra* section I, ch. 2, 2.4.2. : « Intime-collectif ».

aussi selon ce trajet –, parce que cela s’est fait *sur un mode générique* – on n’a pas seulement dit : « c’est un *djinn* », on a demandé : quels traitements ont été utilisés ? Quelle efficace a été la leur ? De quelles logiques sont-ils porteurs ? –, parce que ce trajet instauratif s’est révélé en croiser d’autres – celui des monothéismes, celui du territoire-origine –, que le thérapeute principal peut proposer un cadre et des prescriptions qui viseront à décoller l’« être » du corps de Madame M. par dilution, tout en travaillant, pour ce faire, de conserve avec le thérapeute malien, en maintenant bien entendu sa prescription à lui, et en prenant garde que, l’« être » se défaisant peu à peu, Monsieur M. n’en perde pas à son tour consistance. C’est dans la mesure où le réseau de Monsieur F. a été convoqué dans les rencontres individuelles avec l’un des co-thérapeutes et où ce réseau, qu’il le veuille ou non, lui « importe », que Monsieur F. modifie progressivement son positionnement au cours des consultations. C’est parce que le réseau d’Alexandra est convoqué sur le même mode que la mise en présence du monde de cette dernière n’est pas le rappel d’une origine en forme de « monde perdu », mais une activation d’éléments constitutants, que la jeune fille peut commencer à se fabriquer un intérieur en n’annulant plus la génération de ses parents.

Pour le dire en résumé, c’est en tant qu’un réseau est un ensemble relationnel qui consiste, qui a un sens générique, qu’il importe aux personnes. Et c’est dans la mesure où il leur importe qu’il est possible, par sa médiation, de transformer la situation et les personnes. Là encore, comme je l’ai déjà fait à plusieurs reprises, je pourrais prendre l’exemple de la philosophe qui est en train d’écrire ces lignes et qui se rend bien compte qu’elle a plusieurs manières de se rapporter à ce qu’on lui a transmis. Elle peut s’y référer comme à une « discipline », ou comme à un « programme », avec ses thèses, ses prises de positions, ses argumentaires, ses concepts. Elle peut aussi s’y rapporter comme à un réseau. En ce sens, chaque philosophe est en relation avec cet héritage à sa manière. Alors celui-ci se présente comme une ressource où la personne qu’est tel ou tel philosophe puise ses affinités, ses colères, ses admirations, ses maîtres aussi, ses moments de « révélation », de découragement, d’ennui et d’enthousiasme.

Une question se pose ici néanmoins, qui invite à faire retour sur la question du statut de cette « importance ». J’avais proposé plus haut de trouver le moyen de complexifier cette idée qu’elle serait « inconsciente ». Je voudrais préciser ici ce point. Sans doute, Monsieur F. ne se dit pas que ces attachements « importent ». En ce sens, il ne le sait pas – et on pourrait dire que cela doit « se passer à un niveau inconscient ». Pourtant, il agit bel et bien en fonction d’une importance dont il est très conscient. Tous les stratagèmes, tous les non-dits sont permis

pour ne pas que l'on sache, chez lui, à Sainte Lucie, que le petit Mathieu ne vit plus avec lui. Il limite ses appels, écourte les conversations. Par ailleurs, il *sait* bien aussi, comme j'ai déjà pu le souligner, qu'« [il] n'[est] pas n'importe qui ». De la même manière, il peut arriver au philosophe de chercher à se couper de son réseau, de se mettre en quête d'autres mondes – il peut, comme disait Platon, devenir un « *μισόλογος*. »⁴⁶² Et pourtant, *si* là est son appartenance, il se rendra compte que là se trouve malgré tout ce qui le nourrit et le vivifie et il lui paraîtra clair que s'il ne cultive pas ce qui se présente *alors* comme un legs, s'il n'en a cure, au sens étymologique du terme, c'est lui-même qui ne *consistera* plus. En ce sens, ce réseau lui « importe » et il « tient à » en appliquer les règles. Il « y tient » – mais doivent maintenant résonner dans cette expression les deux sens que j'ai essayé de souligner. Il le « veut », et par là, il « tient », parce que l'ensemble *consiste*. Cette modalité de « savoir » n'a pas lieu, comme le dit I. Stengers, « sur le mode de la réflexion ». Je reviendrai sur cette question. Elle correspond à cette « obligation à reconnaître, sur un mode qui n'est pas celui de la réflexion, sa propre appartenance. »⁴⁶³

Mais dès lors que l'on entend les relations de cette manière, en un sens générique, c'est-à-dire comme donnant lieu au tissage d'un réseau, il semble qu'on soit contraint de « pluraliser » les relations, pour disposer de la multiplicité dont on a besoin. Et il semble également qu'à cette fin, on doive disposer d'une forme de médiation spécifique. Pour expliciter ce point, je suis amenée à revenir sur la distinction que j'ai déjà posée, en m'appuyant sur la pensée de B. Latour entre les « intermédiaires », généraux, et les « médiateurs », génériques.

Relations et vections multiples

Avec un objectif comparable à celui de V. Descombes, B. Latour écrit :

« Qu'il s'agisse de préposition, de régime d'énonciation, de mode d'existence ou de force illocutoire, la vection est la même : peut-on enquêter de façon sérieuse sur les relations comme on l'a fait si longtemps sur les sensations, sans les obliger à s'aligner aussitôt dans la seule et unique direction d'avoir à mener soit vers l'objet (en s'éloignant du sujet) soit vers le sujet (en s'éloignant de l'objet) ? »⁴⁶⁴

⁴⁶² Platon, *Phédon*, 89 d (trad. Robin), Paris, Les Belles Lettres, 1965.

⁴⁶³ I. Stengers, *Cosmopolitiques II*, op. cit., VII, p. 319.

⁴⁶⁴ B. Latour, « Sur un livre d'Étienne Souriau : *Les différents modes d'existence* », publication en ligne, <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/98-SOURIAU-FR.pdf>, sept 2011, p.7.

Pour les deux auteurs, l'enjeu est de sortir de l'alternative entre relations internes, dirigées vers l'objet (au sens où elles y apportent un « changement intrinsèque »), mais en y étant dès lors réductibles, et relations externes, tournées vers le sujet parce que, étant de l'ordre de la représentation, elles ne se trouvent que dans l'esprit de celui qui les pose. Mais le « changement d'ordre »⁴⁶⁵ que chacun propose diffère.

Il s'agit également, pour B. Latour comme pour V. Descombes, de sortir du « dépassement du sujet et de l'objet »⁴⁶⁶. La question est alors : que peut être ou que peut faire le médiateur pour mener sur d'autres voies que celles, réductrices, de l'objet, du sujet, ou de leur dépassement tel que Hegel en a posé les premières formulations ? On peut le penser – tel est le geste de V. Descombes – non plus comme un « juge » ou un « arbitre » qui surplomberait la dichotomie et l'effacerait en l'englobant, mais comme un « partenaire ». Cela implique, on l'a vu, de complexifier la notion d'« universel », trop vite entendue comme un « universel de ressemblance » fondé sur des points communs, au moyen de celle d'« universel de relation », qui est non pas « appliqué » lui-même à divers cas, mais susceptible d'être mis en jeu de telle sorte qu'il pose les conditions de l'application d'autres règles ou la mise en œuvre d'autres pratiques. Mais un tel médiateur ne nous fournissait pas, comme j'ai tenté de le montrer, de quoi tenir compte de l'obligation de la « prise ».

Or, on peut aussi penser ce médiateur – c'est ce que propose B. Latour – dans le cadre de la distinction entre « médiateur » et « intermédiaire », où le médiateur est un « opérant », c'est-à-dire *fait* quelque chose à ce qu'il relie, y apporte des transformations qui sont à la fois contemporaines de la mise en relation – de la « prise » – et imprévisibles :

« Un *intermédiaire* désigne, dans mon vocabulaire, ce qui véhicule du sens ou de la force sans transformation (...). En revanche (...), les *médiateurs* transforment, traduisent, distordent, et modifient le sens ou les éléments qu'ils sont censés transporter. Quel que soit le degré de *complication* d'un intermédiaire, il prend en pratique la forme d'une unité – voire d'un zéro puisqu'on peut aisément l'oublier. Quel que soit le degré de simplicité apparente d'un médiateur, il peut devenir plus *complexe* ; il peut se déployer dans de multiples directions qui vont modifier tous les comptes rendus contradictoires que l'on donnera de son rôle. On peut par exemple considérer un ordinateur en état de marche comme un bon exemple d'intermédiaire compliqué, tandis qu'une banale conversation peut se

⁴⁶⁵ V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 219.

⁴⁶⁶ B. Latour, « Sur un livre d'Étienne Souriau : *Les différents modes d'existence* », op. cit., p. 4.

muer en chaîne de médiateurs terriblement complexe, où les passions, les opinions et les attitudes bifurquent à chaque nouveau tournant. »⁴⁶⁷

Du point de vue de la manière de conceptualiser la notion de relation, le premier point qui importe est que ce que *fait* le médiateur – ce qu’il fait à ce qu’il relie – ne conduit pas à interpréter les relations comme « internes » au sens où elles produiraient des « changements intrinsèques » dans des termes individués auxquels elles seraient par suite réductibles. Ce ne sont pas les personnes qui sont directement transformées, c’est la situation dans son ensemble. Le second point concerne un geste de pluralisation de la notion de « relation ». L’efficace du médiateur est imprévisible et « multiple ». C’est ce qui permet à B. Latour, me semble-t-il, de poser la question autrement, sans que les vections soient prédéterminées :

« Si les relations et en particulier les prépositions nous sont données dans l’expérience *où donc* nous mènent-elles ? »⁴⁶⁸

Il ne s’agit pas ici de prétendre substituer cette détermination des médiateurs à la précédente. Il serait absurde, par exemple, de chercher à soutenir que *seule* cette conception de la médiation permettrait de penser la dimension sociale – cela est manifeste dès lors que l’on reprend l’illustration du vote proposée par V. Descombes. Il s’agit de chercher celle des déterminations qui me permet de mieux circonscrire la pratique ethnopsychiatrique. De la même manière que j’ai pu utiliser plus haut cette distinction pour différencier le « comme si » qu’implique la recherche d’invariants et le « c’est comme » présent dans les consultations d’ethnopsychiatrie, de même elle m’est utile ici à distinguer entre la mise en relation assurée par une « structure intentionnelle » et une mise en relation engagée dans un « réseau ».

C’est parce qu’il n’y pas de règle de vection prédéterminée que, s’agissant d’instaurer un « être », les thérapeutes peuvent dire que les vections multiples qui le relient aux humains apparaissent *dans le mouvement des consultations*, par mise en tension, qu’elles sont susceptibles de réaménagements au cours des futures consultations, et que l’« être » peut être instauré à chaque fois différemment. À n’en pas douter, si l’« être » qui entre en présence dans le corps de Madame M. venait concerner une autre personne, à un autre moment, il ne serait pas le même – du reste la question : « l’être serait-il le même ? », posée en ces termes, du point de vue de la pensée générique, n’a pas de sens. En fonction de ce à quoi une relation relie, en fonction de la manière dont elle relie, une relation consiste autrement et produit

⁴⁶⁷ B. Latour, *Changer de société – refaire de la sociologie*, op. cit., p. 58-59.

⁴⁶⁸ B. Latour, « Sur un livre d’Etienne Souriau : *Les différents modes d’existence* », op. cit., p. 4.

d'autres effets. En racontant à grands traits le parcours de Monsieur et Madame M., ce sont ces vections que j'ai tenté de rendre sensibles.

C'est en instaurant le réseau de cet « être » lui-même, les relations qu'il trace – à un monde, à des personnes, à des langues, à des dieux, à des morts, à des objets thérapeutiques –, que l'on peut poser les conditions d'une prise – les conditions d'une décomposition par infiltration, qui elle-même rendra Madame M. capable d'une autre relation avec lui – capable de le renvoyer, de le congédier, ni plus ni moins.

Reste que dans ce cadre, les relations qui indiquent ces vections sont entendues, selon l'expression de Souriau, comme « modes d'existence ». C'est la manière dont B. Latour formule cette sorte de consistance des relations que j'ai essayé de décrire plus haut. Le mode de relation qui caractérise le rapport de Madame M. avec l'« être » détermine un mode d'existence pour elle. Pour autant, il n'est pas réductible à ce qu'il lui fait *comme personne*, et la relation qui les tient ensemble n'est pas réductible au « sujet » qu'est Madame M. D'abord en raison de son étrangeté même, de son altérité même. Ensuite parce que ce n'est pas seulement elle qu'il prend dans un devenir, mais l'ensemble de la famille – pas seulement la famille en France, mais aussi tous ceux qui sont restés au pays –, sa terre et ses langues.

C'est ce qui permet à B. Latour de mettre en quelque sorte sur un même plan « préposition, régime d'énonciation, mode d'existence [et] force illocutoire ». La pensée générique semble croiser ici ce que, dans un régime général, celle-ci est habituée à séparer : grammaire, linguistique, ontologie, philosophie du langage. Tout se passe comme si penser les relations sur un mode générique contraignait à leur donner « rang d'être »⁴⁶⁹, à ne plus les opposer à ce qui a l'être.

Mais, en adoptant ce point de vue, se donne-t-on les moyens de répondre à l'objection dont j'étais partie et qui était celle de déterminisme ? On s'en souvient, V. Descombes répond à cette objection en s'appuyant sur le caractère général de la règle et la contingence des futurs que celle-ci implique. C'est ce qui lui permet d'affirmer que les gens « tiennent à » appliquer les règles :

⁴⁶⁹ Simondon, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 18.

« La règle est (...) une norme que les gens suivent parce qu'ils veulent s'en servir pour se diriger dans la vie. »⁴⁷⁰

Or, on peut se demander si, en mettant en question cette généralité, je ne me prive pas du même coup de ce qui permettait d'éviter le « holisme collectiviste » qui refuse aux individus des « degrés de liberté » maintenus par la généralité de la règle ? En d'autres termes, les développements qui viennent d'être faits ne conduisent-ils pas, malgré eux, à une position déterministe selon laquelle les patients seraient « déterminés » par les règles de leur « culture d'origine » ?

3.4.2.4. Déterminisme ?

S'agissant des « êtres », j'avais pu dire, par exemple, que contrairement à l'intention générale de la règle et des obligations, générales, qui en découlent, leur intention était à entendre en un sens générique. Dès lors, les obligations qui sont en jeu sont ciblées, adressées à *une* personne, à *une* famille, à *un* thérapeute. Comment dès lors une obligation serait-elle « indéterminée en son comment » ? Comment laisserait-elle quelque « degré de liberté » aux humains ? Instaurer un être en consultation, cela ne revient-il pas, dès lors, à imposer au patient des impératifs qui lui sont extérieurs – le privant par là, en termes kantien, de son « autonomie », et lui enjoignant des principes d'action « hétéronomes » ? N'est-ce pas, pour le thérapeute, se muer en directeur de conscience ?

La réponse que je peux proposer pour lever l'objection tient pour l'essentiel dans la notion, que j'ai déjà introduite, d'« instauration », et dans celle qui lui est attenante, de « transformation ». Le présupposé de cette proposition est que ce qui est générique, *parce qu'il* est pris comme tel, est transformable et peut transformer.

Je ne peux pas transformer une « origine culturelle », pas plus que les règles ou l'« ordre du sens » qu'elles constituent. Je ne le peux pas, précisément parce qu'ils sont généraux. Je ne peux pas transformer l'inconscient entendu comme une partie de l'appareil psychique et fonctionnant selon des règles propres qui sont déterminées en dehors du mouvement des consultations. Mais je peux transformer un réseau qui a été convoqué, en passant d'autres alliances, en proposant d'autres liens, comme j'ai essayé de le montrer pour les situations cliniques que j'ai présentées. Je ne peux pas transformer un être ou une théorie si je les entends comme des tous constitués et préexistants aux consultations. Mais je le peux,

⁴⁷⁰ V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 257.

si ce qui m’importe réside dans ce que ces êtres ou ces théories activent – pour les patients, pour les thérapeutes, pour les référents sociaux – pendant la consultation. Là encore, cela ne s’entend pas de leur « nature » ou « essence ». Cela s’entend de leur manière d’être engagés dans la situation.

En d’autres termes, si l’inconscient implique un déterminisme psychique, c’est en tant qu’il est une partie d’une théorie préexistante à une prise et pensé sur un mode général comme applicable aux cas rencontrés. En revanche, parce que l’« adresse à » que constituent les obligations se formule de manière générique, une prise est possible qui dégage patients et thérapeutes d’une détermination en tant que, *si cette prise elle a lieu*, elle les rendra capables d’engager les transformations nécessaires à un réaménagement de la situation. « Plus libres » est alors à entendre comme « susceptibles de transformation », préparés pour engager une métamorphose et la recherche qui lui est corrélative. C’est parce que ces obligations viennent s’adresser à chaque personne en posant à chacune des questions génériques et que la signification de cette « adresse à » n’est pas déjà donnée, mais à découvrir-inventer en consultation (en instaurant, parfois des êtres, toujours un réseau), que les personnes sont d’autant plus « libres » de tomber d’accord sur la manière de les satisfaire. Pour le dire encore autrement, la pensée générique n’implique pas de déterminisme, parce que, comme j’ai tenté de le montrer, elle est ce qui permet aux thérapeutes et aux patients de s’interdire l’appel à une origine culturelle figée et d’être contraints à découvrir-inventer la « source qui produit toujours de nouveaux récits strictement conformes (complètement étrangers) aux anciens. »⁴⁷¹

Dans ce cadre, ce n’est pas parce que des obligations sont « générales », et s’adressent à « tout un chacun », qu’elles sont indéterminées en leur « comment » ; ce n’est pas non plus parce que cette généralité de la règle garantirait une forme de contingence des futurs, sur le mode de l’infini potentiel :

« Dire qu’il y a une loi, c’est introduire l’infini (potentiel). L’avenir est déterminé *quoi qu’il arrive*, ce qui est le signe que la détermination est logique, non causale ou physique. »⁴⁷²

D’une manière bien différente, les obligations, qui *obligent* bel et bien, et sur un mode qui fait parfois de leur satisfaction une question de vie ou de mort, sont « indéterminées en leur comment » parce que ce qu’elles viennent demander est à instaurer pendant les consultations, est une co-instaurations des patients, des référents sociaux et des thérapeutes,

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 116.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 241.

dans un cadre générique qui autorise qu'une prise ait lieu, destinée à « donner sens » au désordre.

Mais alors, demandera-t-on, cette indétermination n'implique-t-elle pas un certain relativisme ? Les thérapeutes ne font-ils pas ce qu'ils veulent, puisqu'il n'y a plus de « lois » du psychisme à respecter ? Dès lors que l'on propose une pensée générique en effet, dans la mesure où les propositions qui seront faites auront, elles aussi, ce caractère générique, il semble qu'elles soient nécessairement attachées à une situation – et à aucune autre –, et qu'en conséquence, leur « vérité » ne tienne qu'à cette situation. Il semble donc qu'il ne puisse plus ici être question de « vérité », puisque celle-ci y perd sa prétention à la validité universelle. Perd-on, dans ces conditions, toute référence à une vérité ? Il s'agit de montrer ici que les éléments-source, pas plus que les réseaux et les êtres, ne sont transformables *n'importe comment*, et qu'un certain type de nécessité se fait sentir, dont il s'agit de préciser le sens. La notion d'« instauration », chère à Souriau, prend ici toute son importance.

3.4.2.5. Instauration et nécessité

Cette notion d'« instauration » permet en effet de penser ce qui vient contraindre, ici thérapeutes et patients, là l'artiste (pour reprendre l'exemple qu'a privilégié Souriau, mais qui pourrait être remplacé par celui du physicien, du biologiste – ou du philosophe⁴⁷³), à prendre en compte la spécificité d'un être qui vient requérir d'un humain qu'il le porte à l'existence. Le thérapeute, pas plus que le peintre, ou le physicien, ou le mathématicien, ou le philosophe, ne peut faire « ce qu'il veut » avec ce qui fait son objet. J'ai pu dire plus haut, à propos des éléments-source et en prenant l'exemple de ceux qui m'avaient « fabriquée philosophe » qu'ils n'étaient « pas négociables »⁴⁷⁴. Cela ne signifie pas que « je suis philosophe » et rien en dehors de cela (identité), que je ne peux engager aucun parcours de métamorphose sans m'y perdre – ce travail voudrait du reste être le témoin d'un tel cheminement. Cela signifie en revanche que « je suis philosophe » (appartenance), et que toute transformation devra partir *de là* (il y a un *ordre* du sens) et prendre en compte cette appartenance qui m'a nourrie et me nourrit, faute de quoi elle n'aura pas prise ou aura pour effet une « dé-fabrication », précisément ce que j'ai décrit comme une « mise en désordre » du monde par coupure. De la

⁴⁷³ Souriau, *L'instauration philosophique*, Paris, Alcan, 1939.

⁴⁷⁴ Cf. *supra*, section I, ch. 3 : Mise en péril de l'identité ?

même manière, « instaurer » un être ne signifie pas lui donner existence *ex nihilo*, et tout n'est pas négociable dans cette opération.

Mais voilà de biens étranges impératifs, qui sont à la fois *non négociables* et pour autant *non fixés d'avance dans la manière dont ils seront satisfaits*, mais à découvrir-inventer, et dont la réalisation se fait *aussi*, se précise aussi, au gré de « rencontres » hasardeuses. Il me semble que cela a à voir avec le type de nécessité que Deleuze accordait à la pensée, et avec la formule de l'*amor fati*. F. Zourabichvili explicite ainsi cette idée :

« Le problème le plus général de la pensée est peut-être celui de sa *nécessité* : non pas la nécessité de penser, mais comment parvenir à une pensée nécessaire. (...) Le philosophe est heureux lorsqu'il n'a plus le choix. »⁴⁷⁵

Cela impose un rapport d'extériorité entre pensée et vérité. Mais toute la question est alors de savoir ce que l'on entend par cette « extériorité ». Si l'on suit le diagnostic que propose Deleuze, dans *Différence et répétition*, d'une certaine histoire de la philosophie, tout se passe comme si celle-ci avait, sous couvert de l'affirmer, évité cette extériorité⁴⁷⁶. C'est une des formes que prend ce que Deleuze appelle l'« image de la pensée ». Sortir de cette « image », c'est affirmer, au contraire, que la pensée n'est pas nécessaire parce qu'elle trouverait en elle-même les lois d'un développement immanent à elle-même en forme de déduction, mais bien plutôt parce qu'elle est contrainte, par la rencontre de quelque chose qui lui est *extérieur* – qui est son *autre* –, de se « mettre en mouvement »⁴⁷⁷ comme disait Platon dans un texte que commente Deleuze et que j'ai déjà eu l'occasion de citer plus haut :

« Ce texte distingue (...) deux sortes de choses : celles qui laissent la pensée tranquille, et (...) celles qui *forcent* à penser. »⁴⁷⁸

Platon pense dans ce passage à des situations de contradiction. Pour *reconnaître* qu'un doigt est un doigt, l'âme <ψυχή> n'a pas besoin de l'entendement <de la pensée, νόησις>⁴⁷⁹. Rien ne met la pensée en mouvement. En revanche, concernant la grandeur et la petitesse de ce même doigt, l'âme se trouve « perplexe » <littéralement, « en situation d'aporie », ἀπορεῖν> :

⁴⁷⁵ F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, op. cit., p. 15.

⁴⁷⁶ Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, collection « Épiméthée », 11^e éd., 2003, , chapitre III : « L'image de la pensée », p. 169 et sqq.

⁴⁷⁷ Platon, *La République*, op. cit., 523b-524a.

⁴⁷⁸ Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 181.

⁴⁷⁹ J'utilise le texte établi et traduit par Émile Chambry. Je propose entre crochets d'autres traductions, également usuelles, des concepts grecs.

mon index est en même temps et sous le même rapport (sa grandeur), grand *et* petit (grand relativement au pouce, petit relativement au majeur). L'âme a dans ce cas besoin d'une faculté capable de se demander *ce qu'est < τί ἐστί ;>* la grandeur en soi, la petitesse en soi, de poser la question de l'essence. La pensée est mise en mouvement.

Ce qui m'intéresse ici est le côté hasardeux de la rencontre qui a lieu, et ce fait que c'est de ce caractère fortuit que naît la nécessité elle-même. L'hypothèse que je voudrais proposer à partir de là est la suivante : de la prise en compte des obligations, de leur rencontre, peut naître une pensée *nécessaire*, susceptible d'apporter des transformations à une situation, sans pour autant qu'il s'agisse là d'un déterminisme, qu'il soit causal ou logique. Cette pensée est, quant à elle, nécessairement *générique*. Mais en quel sens peut-on, dans ces conditions, parler de « liberté » ?

Maintenant que la philosophe qui écrit ces lignes a fait un trajet avec l'ethnopsychiatrie et que celui-ci est, dans une certaine mesure, achevé, je rapprocherais volontiers cette conception de la nécessité de la pensée du sens que j'essaye de décrire des obligations. J'ai beaucoup souligné, depuis le début de cet écrit, ce qui s'était progressivement – grâce à celles et ceux qui ont guidé cette recherche – présenté comme une obligation : celle d'avoir à répondre, face à ce que la pratique ethnopsychiatrique pouvait en chambouler, du *legs* qui était le mien en tant que « jeune chercheuse » philosophe. Je n'ai pas mentionné ce qui se présente *aussi*, rétrospectivement, comme la satisfaction d'une toute autre obligation. En tant que personne, prise dans un réseau de relations consistantes, impliquant des aventures de transmission multiples, la philosophie n'est pas *le seul* legs dont j'aie à répondre. J'ai commencé à répondre plus haut à l'objection de « subjectivisme » qui pourrait surgir⁴⁸⁰. Je développe ici ce point selon un autre trajet, pour faire sentir le type de nécessité à laquelle répond la notion d'« obligation ». Je m'appuierai à nouveau pour cela sur l'expérience que rapporte J. Favret-Saada. Elle évoque dans ce passage la « sidération », le sentiment permanent d'avoir affaire là à un « impossible » qui a été sa « condition ordinaire au cours de [son] aventure [dans le Bocage] »⁴⁸¹, et s'interroge :

« Comment j'ai pu, à un certain moment, lever cet impossible, c'est-à-dire tenter de le parler ou convertir une aventure en un projet théorique, on peut se le demander. Mais il ne suffit pas, pour y répondre, d'invoquer le respect des exigences de la démarche scientifique ou d'une dette à l'égard de

⁴⁸⁰ Cf. *supra*, section I, ch. 2, 2.4.2. : « Intime-collectif », et ch. 3, 3.2. : Une ethnologue dans le Bocage normand.

⁴⁸¹ J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, op. cit., p. 37.

l'institution savante qui fait office de mécène : si ce respect est opérant, c'est ailleurs et autrement. D'avoir été engagée dans le discours de la sorcellerie au-delà de ce qui est exigible d'un ethnographe dans l'exercice ordinaire de sa profession pose d'abord la question de ce qu'a pu être mon propre désir de savoir, des raisons pour lesquelles je suis personnellement intéressée au projet de fonder les 'sciences humaines' et de ce qui a fait qu'à l'occasion de la divination, par exemple, je n'ai pu me satisfaire d'un pur et simple escamotage du problème dans la référence au « don », non plus qu'auparavant du travail des folkloristes. »⁴⁸²

Ce qui m'intéresse ici est l'interrogation de l'ethnographe sur les raisons « personnelles » qui ont pu l'incliner à choisir ce terrain et à s'y « engag[er] (...) au-delà de ce qui est exigible d'un ethnographe dans l'exercice ordinaire de sa profession ». Elle a en quelque sorte « franchi la barrière », laissant son « identité » d'ethnographe vaciller, jusqu'à faire elle-même l'expérience de l'efficace de vœux de mort, jusqu'à s'engager elle-même dans une entreprise de désorcellement. Mais tout cela, propose-t-elle plus loin dans l'ouvrage en anticipant une objection qu'on ne manquera pas de lui faire, pourrait tenir au fait qu'elle « [aurait] été dans le Bocage pour y retrouver [ses] fantasmes »⁴⁸³. Je reviendrai plus bas sur les réponses qu'elle y apporte⁴⁸⁴. Je voudrais pour l'instant désigner deux lectures différentes – et inverses – que l'on peut proposer de cette objection, et dont l'une me semble faire signe vers le type de nécessité que je cherche à dépeindre.

L'une consiste à considérer l'auteure comme sujet, ethnographe se rendant sur un terrain où devient finalement prégnant le jeu de ses fantasmes – et où, par conséquent, elle ne fait que retrouver ce qu'elle met elle-même, ce qui invalide apparemment d'emblée son travail. Prise dans les conflits et les méandres de son inconscient, elle se trouverait finalement déterminée par lui : déterminée à choisir ce terrain, déterminée à y perdre son identité d'ethnographe en s'y « engageant au-delà de ce qui est exigible d'un ethnographe dans l'exercice habituel de sa profession ». Si elle en tire des « bénéfices »⁴⁸⁵, ce sont les bénéfices personnels, primaires ou secondaires, que retire le moi de ses symptômes. S'engageant dans cette voie, elle transgresse de fait la règle constituée par les exigences qui sont *généralement* celles de l'ethnographe et qu'elle devrait appliquer.

On peut en faire également une lecture où l'auteure est considérée comme personne accompagnée d'un réseau, prise dans une trame où s'entendent, sur un mode générique, des

⁴⁸² *Ibid.*, p. 37-38.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 161.

⁴⁸⁴ Cf. *infra* section II, ch. 1, 1.2.2. : « Je sais bien...mais quand même », et 1.3. : « Être affectée ».

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 162.

obligations. En distinguant « exigences » et « obligations », j'ai insisté sur la nécessité où elle s'était trouvée de se laisser obliger par son objet, en se laissant transformer par lui. Mais il est manifestement d'autres obligations auxquelles elle a à répondre, et dans lesquelles réside peut-être une réponse à la question : « comment j'ai pu ? ». Non seulement elle « a pu », mais aussi, je le rappelle ici, elle *a dû* : « Non seulement il m'a été impossible d'éviter [de participer au discours de l'indigène, de succomber aux tentations de la subjection], mais c'est par leur moyen que j'ai élaboré l'essentiel de mon ethnographie. »⁴⁸⁶ Cela était son doute exigé par son objet, comme j'ai essayé de le montrer en m'appuyant sur son récit. Mais cela était aussi sans doute de « son » fait. C'est qu'ici, c'est la *rencontre* qui importe. La nécessité n'est pas celle, causale, de l'inconscient psychique, elle n'est pas celle, logique, de la règle à suivre pour produire un bon travail ethnographique, elle est celle de quelque chose qui vient contraindre la personne parce que cela la fait consister, sans être pour autant de l'ordre des productions psychiques de son désir subjectif. Reste que l'adjectif possessif ici perd la référence exclusive à un sujet et à son « intériorité », sauf à entendre, par cette « intériorité », les plis et replis de l'« intime-collectif », d'un « extérieur » replié sur – et qui vient « tapisser » – un « intérieur » ; un « extérieur » qui fait réseau et dont l'entrelacement des relations donne consistance à ce « sujet ».

C'est ici que la notion d'« instauration » est utile, parce que ce « quelque chose » qui vient obliger de cette manière, existe sur le mode spécifique de ce que Souriau appellerait « l'œuvre à faire ». On peut considérer qu'un chercheur « retrouve ses fantasmes » sur son terrain et donc que ceci *explique* qu'il ait produit son œuvre telle qu'il l'a produite, le disqualifiant par le fait même ; on peut considérer que c'est l'œuvre qui vient l'obliger. C'est à une telle inversion que nous invite Souriau, inversion qu'il appelle « l'exploitation de l'homme par l'œuvre » :

« Doit-on dire que Dante a utilisé dans la Divine comédie les expériences de son exil, ou que c'est la Divine comédie qui avait besoin de l'exil de Dante ? »⁴⁸⁷

L'auteur, ou l'artiste, pourtant, est libre de chaque mot, de chaque couleur choisie, de chaque tonalité. Il dispose « au moins [d']une liberté pratique, [d']un pouvoir de choisir dans l'indifférence. »⁴⁸⁸ Mais « une expérience (...) guide ce choix », une expérience qui se donne

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁸⁷ Souriau, « Du mode d'existence de l'œuvre à faire », *Bulletins de la société française de philosophie*, *op. cit.*, p. 18.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 11.

sur le mode de l'énigme, de la « situation questionnante » – Devine ! –, qui fait que « le peintre a ses raisons pour choisir sur sa palette la couleur qu'il va employer. »⁴⁸⁹ Cette expérience est celle de l'œuvre à faire, qui implique le passage par « l'expérience du faire » et qui indique que l'artiste ne fait pas « n'importe quoi », qu'il y a bien quelque chose qui vaut mieux et que pour cette raison, il n'est pas question de relativisme.

Dans ce cadre, l'ethnographe n'est plus le jouet de son fantasme, elle n'est pas non plus l'esclave ou le simple « truchement » ou « intermédiaire » (au sens de B. Latour) d'un être mystérieux. Elle est celle qui recueille, avec son réseau, en les rencontrant (donc en les transformant) des adresses multiples – des éléments dont elle n'est pas à *elle seule* la source. Je ne sais pas quels éléments lui font obligation ; je ne sais pas ce qui, de ses appartenances, a pu faire qu'elle s'est engagée ainsi. Cela, elle ne le dit pas – cela reviendrait en effet à ses yeux à exposer ses fantasmes personnels au lecteur.

Je ne peux proposer des hypothèses à ce sujet que concernant « mon » travail, en tentant de répondre à la question de savoir pourquoi je me suis, moi aussi, « engagée » dans ce parcours « au-delà de ce qui est exigible d'un [philosophe] dans l'exercice habituel de sa profession ». Si je me suis présentée au centre Georges Devereux « en philosophe », le parcours, les rencontres et l'efficace du dispositif – au sens où il implique « l'obligation de reconnaître, sur un mode qui n'est pas celui de la réflexion, sa propre appartenance »⁴⁹⁰ – m'ont vite rappelé que j'étais moi aussi, comme un certain nombre des personnes présentes, ce qu'on appelle en psychologie transculturelle un « migrant de seconde génération ». On peut par conséquent me faire la même objection qu'à J. Favret-Saada. Pourtant, et c'est ce qui m'intéresse, il me semble que cela n'*explique* pas pour autant ce qui est ici présenté – pas à soi seul, pas sur le mode de l'explication causale, logique, ou compréhensive. À tout le moins, il faut aussi y supposer, comme j'ai pu le mentionner en introduisant ce travail en rappelant les mots de Kant, une certaine « idée » préalable, que le chercheur se fait de sa recherche et de sa discipline, et qui chemine sans que ce chercheur la maîtrise d'emblée, dès le départ. C'est en ce sens qu'une obligation est multiple, prise dans la multiplicité du réseau qui fait consister une personne. C'est en ce sens qu'elle est compacte, qu'il faut la déplier – et que ce déploiement signe toute la différence, pour « moi » comme pour les patients, de la « quête » à la « recherche ».

⁴⁸⁹ *Ibid.*

⁴⁹⁰ I. Stengers, *Cosmopolitiques II*, op. cit., VII, p. 319.

S'agissant de la question de la liberté, peut-on dire que je l'ai « voulu » ? Peut-on dire que j'y ai été « déterminée » ? On peut, en un sens, dire les deux, mais chaque fois demeure un « résidu » pour reprendre l'expression de Mauss. Je l'ai « voulu », parce que j'ai effectivement pris la décision, préparé un projet, et mis en œuvre les moyens appropriés à cette fin. Mais il manque à ce récit ce qui n'est apparu qu'*après*, et que je viens d'évoquer. On peut donc aussi dire que j'y ai été déterminée, et peut-être ai-je été le jeu de mon « inconscient ». Mais il y manque alors ce qui fait justement que j'ai « voulu » m'y engager, et ce qu'il a pu y avoir de fortuit dans la rencontre qui s'est produite. C'est en ce sens qu'il me semble que l'on peut dire que j'y « tenais », au sens que j'ai essayé de donner à ce terme plus haut – cela me « tenait à cœur » comme on dit, mais aussi : j'y étais en un sens reliée, c'est cela qui me tenait. De même, à n'en pas douter, J. Favret-Saada a « voulu » s'engager sur un terrain qu'elle a *délibérément* choisi. De même elle a construit un projet, de même elle a préparé son départ. Et de même, engagée dans le trajet, elle s'interroge : « comment ai-je pu ? », pourquoi ai-je dû ?

C'est de cette manière que je souhaiterais faire entendre ces impératifs si particuliers : non négociables, génériques, et indéterminés en leur « comment ». Une des trames de mes appartenances me faisait obligation – d'une manière non négociable. Mais j'aurais pu y satisfaire de bien des manières. *Il se trouve* qu'une rencontre a eu lieu. Une autre trame me fait une autre obligation – elle aussi, non négociable. Elle ne me prescrit pas pour autant la manière dont ce travail est écrit. En ce sens, une obligation est « indéterminée en son comment ». Par ailleurs, il me faut préciser ici que je présente ces obligations de manière séparées pour la clarté de l'exposé. Elles sont pourtant inséparables, tout en n'étant pas contradictoires. Elles seraient contradictoires (et séparées) si on les entendait en un sens général – elles se poseraient ainsi : ou bien j'entre *tout à fait* dans le dispositif (je me « convertis » dirait Dumont), ou bien je n'y entre *pas du tout* (parce que je « suis » philosophe). C'est précisément ce type de difficulté que le concept d'appartenance est destiné à effacer. De même que dans les consultations, le travail consiste souvent à fluidifier ce type d'alternative (ou bien je suis Bambara, ou bien je suis Français) en s'appuyant sur les éléments-source, de même ici, le concept d'appartenance est destiné à fluidifier celui d'identité en s'appuyant sur un régime générique de la pensée.

Dans ce cadre, de quel type de liberté peut-il s'agir ? Il est manifeste qu'il ne s'agit ni d'une liberté d'indifférence au sens de Descartes (puisque'il y a bien des *raisons* de faire ainsi plutôt qu'autrement, même si ces raisons sont à déchiffrer, à découvrir-inventer), ni d'une

liberté en forme d'autonomie (puisque les obligations n'ont pas la conscience d'un sujet en général pour origine). Pourtant, il semble que la satisfaction de ces obligations requière bien une forme d'inventivité, une activité de fabrication, de transformation, toute la différence entre déterminisme et « nécessité ».

Il est manifeste aussi que l'ensemble de ces opérations que les personnes mettent en œuvre pour y satisfaire s'accompagne d'une sorte de joie, comparable à ce qui, comme dit I. Stengers, peut faire « danser dans les laboratoires »⁴⁹¹, et qui naît de ce que le chercheur a réussi à « conférer à ce qu'il interroge le pouvoir de le contraindre »⁴⁹². Empreinte de la conviction que « là, quelque chose importe », cette joie a pu accompagner, par exemple, cette parole de Monsieur F. : « tout le reste, c'est du bling-bling ». Pour le dire dans les termes de Souriau, on pourrait proposer l'idée qu'il y a là une sorte de gain de « réalité ». L'existence d'un être devient plus réelle. Tout cela semble nous guider vers une conception de type spinoziste de la liberté. L'expérience qui est faite peut être dite dans les termes du *conatus*, de cette tendance d'un être à « persévérer dans son être ». Mais on l'a vu, il ne s'agit pas pour autant du déploiement prédéterminé d'une « nature » ou « essence », qui, à tous coups, se développerait « comme prévu ». Il ne s'agit pas de cela parce que, comme j'ai essayé de le montrer, le « déploiement » *dépend* de la rencontre ; il se fabrique *en prise sur* cette rencontre. Persévérer, c'est prendre consistance.

Ce n'est pas en effet ce chercheur *tout seul*, comme « individu dérelativisé » qui obtient une réussite. C'est en « être relatif », pris dans un réseau qui le relie, entre autres, à des exigences et à des obligations qu'il recueille, qu'il peut fabriquer quelque chose de cet ordre. C'est relié à une histoire et à des éléments de transmission qu'il peut rendre sa pensée nécessaire, ou pour utiliser une formule, deleuzienne, qui décrit quelque chose dont, peut-être, ce parcours s'approche :

« Il y a une dignité de l'événement qui a toujours été inséparable de la philosophie de l'*amor fati* : s'égaliser à l'événement, ou devenir le fils de ses propres événements. »⁴⁹³

Mais cela, bien entendu, ne fait pas partie du « projet ». Cela surgit – ou ne surgit pas – du trajet, dans l'« expérience du faire », et le « sujet », la personne, le voit *après coup*, dans le mouvement que J. Favret-Saada appelle de « reprise ». Et pourtant, c'est tout autant une

⁴⁹¹ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, op. cit., p. 43.

⁴⁹² *Ibid.*

⁴⁹³ Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 151.

« découverte » qu'une fabrication – c'est une instauration. C'est pourquoi ce « recueil » concerne aussi tout ce qui peut se présenter d'hasardeux, de « co-incident ».

J'espère avoir rendu plus clair, par ces développements, pour quelles raisons le régime générique de la pensée – qui propose la notion d'« intime-collectif » plutôt que celle d'« esprit objectif » – n'impose pas un déterminisme, pas plus qu'une position relativiste. Il n'y a pas relativisme, parce que des obligations doivent être satisfaites et que se découvre progressivement une manière d'y satisfaire qui *vaut mieux* que d'autres. S'il y a toutefois nécessité, ce n'est pas sur le mode du déterminisme physique de la relation causale, ni sur celui du déterminisme logique d'une règle qu'il faudrait appliquer toujours de la même manière. C'est, pour les personnes, l'obligation de répondre à quelque chose qui vient s'adresser à elles. Mais cette manière de répondre n'est pas, elle, fixée d'avance.

C'est à ce type de nécessité que vient répondre, me semble-t-il, le concept d'« appartenance ». L'enjeu est de sortir d'une alternative récurrente qui oppose un lien apparemment nécessaire entre « origine culturelle » et déterminisme, et un autre lien, supposé lui aussi nécessaire, entre « identité multiple » et liberté absolue. Dans le premier cas, on accorde une sorte de prévalence au collectif et à ses « représentations ». On en conclut que l'« origine culturelle » d'un individu le « détermine » et qu'il n'est pas « libre ». L'autre versant de l'alternative se présente alors. Si l'on veut maintenir que l'individu est « libre », il faudrait qu'il ait, lui, la prévalence. Dans ce cadre, il ne dépendrait pas de son « origine culturelle » et il pourrait en quelque sorte « choisir » la culture à laquelle il souhaite « appartenir ». Il pourrait même, pourquoi pas, se fabriquer une « identité » de toute pièce, multiple, sur le mode du « bricolage ». On reconnaît là l'opposition entre ce qu'on appelle le sociologisme et l'individualisme. Présentée de cette manière, elle ne permet pas de comprendre comment penser en même temps qu'une personne peut se nourrir de la rencontre d'autres mondes, mais qu'elle ne peut pas pour autant se couper des obligations que lui font ses appartenances. Dans les deux cas, le relativisme n'est pas loin, soit que l'on considère qu'au nom du « respect de la diversité culturelle », il faut admettre toutes les pratiques comme équivalentes, soit que l'on pose qu'au nom de la « liberté individuelle », il faut reconnaître à l'individu, alors véritablement « mesure de toutes choses », le droit de se forger, selon son bon plaisir, selon son arbitre, une « identité multiple ». Dans un cas comme dans l'autre, rien ne ménage une rencontre.

J'espère aussi avoir montré comment, en passant d'une pensée générale à une pensée générique, on peut sortir de ce type d'alternatives. Les « êtres », et les intentions génériques qu'ils font exister, tels qu'ils sont pratiqués dans la méthodologie ethnopsychiatrique, ne sont en effet assimilables ni à des « mécanismes psychiques » internes, ni à des « forces sociales » ou à ce que Durkheim appelait la « force du fait social ». Autrement dit, ils autorisent la pensée à sortir de l'alternative : psychologisme *versus* sociologisme. Les réseaux et leurs tissages multiples donnent à penser des relations qui, ni exclusivement internes (sociologisme), ni exclusivement externes (individualisme et psychologisme), *consistent* néanmoins de telle sorte qu'elles peuvent être transformées – mais pas n'importe comment. Ils permettent de penser comment il peut être nécessaire, vital, pour une personne, de maintenir actifs des éléments de transmission (un « ordre du sens », la « règle » de V.Descombes) sans pour autant avoir à les « répéter » en appliquant telle ou telle règle de la même manière – « parce que nos ancêtres ont toujours fait ainsi ». Par ailleurs, s'il y a là une « nécessité », j'espère avoir montré que c'est en un sens qui échappe à l'alternative entre « déterminisme » et « liberté ».

Enfin, une distinction entre la notion d'« identité » et celle d'« appartenance » doit commencer à se dessiner, qui permette d'éviter le malentendu auquel la notion d'« appartenance » peut donner lieu, pour pouvoir entendre ceci :

« À la différence de l'identité, l'appartenance ne définit pas celles qui appartiennent, elle pose bien plutôt la question : de quoi cette appartenance les rend-elles capables ? »⁴⁹⁴

On voit en effet que le terme d'« appartenance » pourrait prêter à confusion, et qu'I. Stengers cherche à éviter ce malentendu. On pourrait entendre « appartenance » au sens de la « propriété » telle que cette notion peut prendre le sens d'un droit exclusif donc absolu de l'individu sur les choses. Si on l'entend ainsi, alors l'« appartenance » semble bien « définir » celles et ceux qui appartiennent. J'appartiens à telle culture, à tel peuple, à tel groupe. Mais si l'on entend le concept ainsi, tout est manqué. L'appartenance au sens où l'entend I. Stengers pose une question générique : « de quoi cette appartenance rend-elle capable ? » Résonne ici comme un écho transformé de la formule de Spinoza reprise par Deleuze : « que peut un corps ? » Ici la question serait : « que puis-je ? ; qu'est-ce que je peux ? »

⁴⁹⁴ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, p. 17.

Pour rendre sensible cette différence, je ferai de nouveau appel à l'enfant venu des eaux. Il est patent, dans cette situation, que l'une des questions qui se pose est : « à qui appartient l'enfant ? » – qu'il s'agisse du petit Mathieu ou de son père. On peut l'entendre comme Monsieur F. et sa compagne l'entendent au début : cet enfant est « le nôtre », Monsieur F. est son père biologique, nous l'aimons ; par conséquent, vous n'avez pas le droit de nous l'enlever. On peut l'entendre tout autrement. Cet « autrement » n'implique pas que des personnes et leurs « vécus » ; il implique des mondes et leurs éléments de transmission. Il les implique *avant tout*, dès lors que, précisément, ils rendent Monsieur F. incapable de s'occuper de son fils – quelles que soient par ailleurs sa bonne volonté et sa bonne foi, et quel que soit le monde où il a choisi de vivre. Vous « appartenez » à un monde – des éléments actifs vous ont été transmis – et si vous voulez que le monde où vous êtes arrivé tout récemment vous rende capable d'encore plus de choses, vous avez des obligations à satisfaire. Cela ne veut pas dire que vous « appartenez » à votre « origine » au sens où vous allez devoir retourner y vivre, ou au sens où vous allez devoir pour ainsi dire mimer le mode de vie de ce monde ou ses manières de faire. Cela veut dire que l'arrivée dans le nouveau monde ne se fera pas sans transformation et encore moins sans la prise en compte (reprise) de ces éléments (éléments-source) qui seuls (pour l'instant) peuvent vous animer.

Convoquer un monde, c'est convoquer un réseau, un réseau d'appartenance : non pas l'appartenance à *une* origine, sur un mode duel qui mettrait en relation un individu, entendu en un sens absolu et une « culture » conçue dans sa généralité, mais bien la « prise » d'une sorte d'« individu relativisé », d'un individu-en-relation, d'un « être relatif »⁴⁹⁵, relié à un ensemble multiple, tissé, ramifié par ce qui le peuple – à savoir d'autres humains, enveloppés eux-mêmes, contenus par et en négociation constante avec les obligations d'un collectif qui fait leur intime et leur transmission, c'est-à-dire aussi : des êtres non-humains, des objets, sacrés ou non, des divinités ou un Dieu, une langue, des récits, des mythes, une terre, une géographie, une politique, une histoire. Mais cet « ensemble » n'est perceptible que sous la forme des éléments activés dans le mouvement des consultations.

Peut-on penser maintenant, dans ce cadre, le parcours de l'ethnologue dans le Bocage et de la philosophe au centre Georges Devereux ? À cette fin, je voudrais prendre le temps d'un bref « intermède », qui rende un peu sensible non le cheminement et le parcours dans leur déploiement, mais le saisissement du point de départ, ce qui a pu faire que je trouve un écho, dans la formule de J. Favret-Saada, d'une impression tenace d'avoir affaire là à un ou

⁴⁹⁵ V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 199.

plusieurs « impossibles ». J'y procède maintenant, parce que certaines composantes de ces « impossibles » ont dû trouver de quoi se clarifier dans ce qui précède, mais qu'il est temps, également, d'aborder la plus massive et la plus épineuse d'entre elles, à savoir : que signifie « comprendre » l'autre dans le cadre de ces consultations ?

« INTERMÈDE – « ESSAYER DE SE TROUVER LÀ »⁴⁹⁶

Ce qu'était le *projet* ; ce qu'a fait la *rencontre*

Je l'ai dit, ce qui a émergé de ce trajet qui s'est étendu sur trois années pour l'essentiel et se poursuit, c'est qu'il m'a été tout bonnement *impossible* de réaliser l'ambition dont parle Lévi-Strauss d'une double appréhension simultanée de mon objet, encore moins en m'appuyant sur un « comme si » par lequel j'aurais pu revivre l'expérience à la fois des cliniciens et des populations qu'ils rencontrent pendant les consultations. Bien entendu, je dois ici souligner le caractère subjectif et relatif de cette expérience. Relatif à ce « moi » dont parle l'anthropologue, relatif à une situation éminemment singulière de rencontre, à un moment donné, entre une philosophe ayant hérité d'un ensemble théorique multiple, au relief dessiné, comme pour tout philosophe, par des affinités ou des désaccords, des partages parfois enthousiastes, des malentendus certainement – bref, une transmission –, entre cette philosophe donc, et un groupe de praticiens, lui-même caractérisé par sa multiplicité, chacun attentif avant tout à élaborer avec les patients, au sein d'une relation clinique, un sens pour des situations complexes de désordre.

Pourtant, bien des choses dans cette expérience rejoignent la distinction que fait Lévi-Strauss entre « appréhension externe » et « appréhension interne ». J'avais bien, en arrivant au centre Georges Devereux, une position d'extériorité, une position prédéfinie que j'ai déjà exposée. De même que l'ethnographe arrive « comme ethnographe », avec l'objectif d'étudier selon telle ou telle méthode tel ou tel phénomène social, de même, je suis arrivée « comme épistémologue ». Cela pouvait s'envisager sur le mode d'une « appréhension externe » au sens où l'entend Lévi-Strauss, mais qui n'aurait pas été celle d'un ethnologue qui aurait cherché à envisager l'ethnopsychiatrie comme un « fait social » assimilé à une chose. Il

⁴⁹⁶ J. Favret-Saada, *Désorceler*, op. cit., p. 147.

aurait pu, par exemple, être question de chercher à décrire, analyser, expliquer l'ethnopsychiatrie ainsi, si mon objectif avait été de ressaisir le mouvement d'émergence de ces pratiques qui vont de la psychiatrie interculturelle ou transculturelle à l'ethnopsychiatrie dans un cadre social plus global, en s'interrogeant par exemple sur le rapport que ce « fait social » peut alors présenter avec ce qu'on appelle la « mondialisation », ou encore sur son rapport avec le devenir de plus en plus interdisciplinaire de la recherche en général. Mais il se serait alors effectivement agi d'un travail de sociologue ou d'anthropologue, non de philosophe.

Mon projet de philosophe se présentait classiquement comme une tentative pour dégager le statut épistémologique de ce que j'appréhendais alors comme une discipline, l'ethnopsychiatrie, et ses enjeux ontologiques ou axiologiques. Je disposais pour cela d'un ensemble théorique un peu préparé au cours de l'année de master que j'ai précédemment évoquée. Cet ensemble était constitué principalement du double apport du structuralisme et de la pragmatique du langage, pour penser à la fois une étiologie des difficultés rencontrées par les patients inspirée du structuralisme et les modalités de l'efficace d'un traitement spécifique, et de celui, wittgensteinien, de l'articulation entre « jeux de langage » et « formes de vie ». Mais, pour des raisons que j'ai commencé à exposer, cette position d'épistémologue me maintenait dans une position d'extériorité par rapport au dispositif, par rapport à la manière dont les ethnopsychiatres maniaient une langue qui me paraissait étrangère, par rapport enfin au type d'efficace qui pouvait être celle des consultations. En un mot, je ne parvenais, dans cette position, à avoir aucune prise sur l'objet qui était le mien – donc encore moins, finalement, une appréhension qui aurait été « interne ». Je n'ai pu faire que l'un *après* l'autre, appréhension interne et appréhension externe n'ont pu se faire que *successivement* – et dans *cet* ordre –, puisqu'il m'est maintenant manifeste que la position d'extériorité de départ n'était pas une appréhension *du tout*.

Je peux proposer maintenant l'idée que je n'y parvenais pas, précisément parce que mes tentatives, dans ces conditions, étaient des tentatives d'*application* des théories dont je disposais à la pratique ethnopsychiatrique. Ce que j'ai pu dire précédemment, à partir de la distinction entre « général » et « générique », de ce type d'application d'une théorie positionnée en surplomb, mobilisée sur le mode de la généralité et chargée de donner, sans se laisser transformer, le fin mot de l'histoire, rendra, je l'espère, plus claire l'idée que cette manière de procéder portait nécessairement à faux dès lors qu'il s'agissait de rencontrer la

pratique ethnopsychiatrique, dont j'ai tenté de rendre sensible le caractère générique. Cela induisait des « traductions », dont j'essaierai de développer les conséquences.

« Impossible ! » ?

L'aspect le plus visiblement déroutant quand on arrive aux consultations consiste dans l'usage de ce que j'ai pu appeler, en reprenant cette notion à I. Stengers, l'idiome⁴⁹⁷ de l'ethnopsychiatrie – une langue de praticiens, parlée en quelque sorte nulle part ailleurs, peu voire pas diffusée, qui mobilise les mots du langage ordinaire, mais en faisant subir à leur sens une multiplicité de torsions. L'éclaircissement de cette langue de praticiens se fera tout au long de ce travail, comme j'ai commencé à le faire notamment avec la distinction entre « origine » et « éléments-source », la notion d' « intime-collectif » et l'articulation entre les deux couples de distinctions, « intérieur-extérieur », « dedans-dehors ». Je le mentionne donc ici à ce titre, mais sans m'y arrêter.

Outre cet idiome donc, un ensemble de questions massives se sont posées, qui ont relevé longtemps dans mon esprit de cet « impossible » – c'est-à-dire cet impensable – dont parle celle que l'on a appelée la « sorcière dans le Bocage ».

« Je ne travaille pas avec les cultures, mais avec les mythes », a pu déclarer un jour le thérapeute principal des consultations. Je vais alors chercher ce dont je dispose par devers moi à ce propos et je trouve une théorie constituée, que je cherche à appliquer. À sa base se trouve l'idée que les mythes sont précisément un des sous-systèmes, et non des moindres, propres à ce que l'on appelle une « culture ». Comment entendre dès lors cette affirmation ? Comme une pure provocation ? Comme une manière d'aiguiser l'esprit critique des stagiaires ? Pourquoi pas. Mais si je la prenais au sérieux – et il me semblait que c'était le moins que je puisse faire –, quel trajet pourrait m'amener à comprendre ce que ce thérapeute entendait alors par « culture », par « mythe », puisque vraisemblablement il ne pouvait s'agir de ce que j'en avais appris en lisant les anthropologues ?

Un ethnopsychiatre qui « ne travaille pas avec les cultures », c'était quand même difficile à entendre. « Ethno-psychiatrie » : que peut bien signifier ce terme, si ce n'est une

⁴⁹⁷ « Aucun praticien, en tant que praticien, ne parle un langage public, transparent, idéalement accessible à tous, appelant tous ses locuteurs à s'entre-reconnaître comme libres et rationnels », I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, op. cit., p. 148.

articulation, qu'il s'agirait de déterminer, entre l'ethnologie d'une part et, sinon la psychiatrie, du moins la psychopathologie d'autre part ? Dès lors, de deux choses l'une : ou bien le terme d'« ethnopsychiatrie » doit être défini autrement – mais comment ? – ou bien la notion de « culture » doit être entendue différemment – ou peut-être les deux.

Peut-être que, comme je l'espère, ce qui précède aura commencé à offrir des éléments de réponse à ce premier étonnement, notamment s'agissant de la notion de « culture ». C'est la distinction entre « origine (culturelle) » et « éléments-source » qui permet ici de déployer le sens de cette affirmation du thérapeute principal. Toute « culture », posée comme une totalité préexistante aux consultations, comme un système de règles entendu *en un sens général*, susceptible comme tel de donner lieu à une « quête » – donc à un collage, donc à une coupure, c'est-à-dire finalement à une rigidification de la pensée –, est non fonctionnelle dans les consultations. Ce que requiert la pratique ethnopsychiatrique, c'est d'y donner un sens générique, et cela implique les notions d'« éléments-source », d'« intention générique » (des « êtres »), de « relation consistante » et de « réseau ». Reste à éclaircir ce que l'on entend par « mythe » dans cette proposition, s'il n'est plus question d'y voir les sous-systèmes de telle ou telle « culture ».

Autre question massive : les ethnopsychiatres rencontrent, de fait, des populations qui connaissent et pratiquent des « êtres » auxquels on n'est pas habitués dans mon monde : des *jnoun*⁴⁹⁸, des morts, des ancêtres, des divinités. Ils sont réputés agir sur la vie des hommes. Ils peuvent être responsables de leurs maux ; ils peuvent être ceux à qui il faut s'adresser pour remettre le monde en ordre et apaiser les humains. Du point de vue de l'ethnopsychiatrie, il ne saurait être question de ne pas en tenir compte, de traiter ces êtres comme des hallucinations, des épisodes délirants, des productions symboliques ou des métaphores. Il est encore moins question, pour les thérapeutes, de s'autoriser à jouer un jeu de dupes, à « faire comme s'ils » croyaient à l'existence de ces êtres tout en n'en pensant pas moins. L'obstacle serait double ici : déontologique et technique. Mais alors, cela veut dire qu'ils y croient ? Impossible ! Comment des thérapeutes formés à des théories rationalistes et positives pourraient-ils y « croire » ?

Le lecteur s'en sera douté, je suis « moi-même » partie de cette position qui s'offusque devant cet impossible : « ils y croient ! » Je n'aurais pas, sinon, pris les précautions que j'ai

⁴⁹⁸ Sur cette notion, voir T. Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, op. cit., chapitre V : « *Djinns* », p. 187-222.

prises pour lui en abordant la question des « êtres ». C'est que ce sont des précautions que j'ai prises, pour « moi », quand s'est posée cette question redoutable : si je veux entrer dans ce dispositif, alors il va falloir que je « croie » à tout cela ? Ou alors il va falloir que je « fasse comme si » j'y croyais ? La deuxième possibilité était tentante. S'il n'était pas question que je me mette à « croire », je pouvais envisager, plus confortablement que les thérapeutes qui avaient des patients à traiter (puisque j'« étais philosophe » et n'étais pas censée, en demeurant dans les limites de « ce qui est exigé d'un [philosophe] dans l'exercice habituel de sa profession », engager les transformations impliquées par un « traitement »), de « faire comme si ». Mais cela aurait équivalu à évacuer la question, dans la mesure où, ce faisant, j'aurais présupposé que, si j'étais incapable de « croire », les thérapeutes, eux, l'étaient. Autrement dit, j'aurais répondu à la question avant même de l'avoir posée et je n'aurais pu rencontrer « ce que cela fait » de prendre au sérieux ces êtres et ces pratiques. Encore une fois, il fallait que cela « me » fasse quelque chose – il fallait qu'il y ait « prise » et « transformation ». Or il se trouve que ni la prise ni la transformation n'aboutissent à quelque chose comme une « croyance ». Plus précisément, ce n'est pas parce que j'aurais subitement ou progressivement commencé à « croire » en l'existence d'êtres mystérieux, que j'ai pu sentir l'efficace du dispositif ou l'intérêt de prendre au sérieux ce qu'en ethnopsychiatrie on appelle un « être ». Je rejoins ici la manière dont B. Latour décrit l'expérience qu'il a faite au centre Georges Devereux :

« Il ne s'agit pas d'accepter – je le comprends très vite au cours de la séance – d'entrer dans les 'représentations culturelles' des acteurs (...), et de croire aux divinités sous prétexte que les migrants y croient (...). Il ne s'agit justement ni de croire ni de suspendre sa croyance ordinaire. »⁴⁹⁹

Mais de quoi s'agit-il alors ?

Enfin, pour présenter le dernier « impossible », je proposerais un exemple. Est arrivée un jour au centre Georges Devereux une famille du Bénin. J'anticipais cette consultation comme une occasion, pour le thérapeute principal, de travailler dans une situation que Devereux aurait qualifiée d'« intraculturelle » – autrement dit, comme une situation moins problématique que d'autres puisque ne s'y posaient plus les problèmes parmi lesquels je voyageais depuis un an : comment un thérapeute d'un monde peut-il soigner un patient d'un

⁴⁹⁹

B. Latour, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, op. cit., p. 85.

autre monde ? « Comment peut-on être Bambara et Français »⁵⁰⁰ en même temps ? Pourtant, c'est avec une grande prudence que le thérapeute principal accueillit la situation. Il l'anticipait, lui, comme bien plus problématique que les autres, bien plus délicate, précisément parce que cette famille partageait pleinement son monde et ses logiques. Comment comprendre que le traitement de cette famille posait bien plus de problème au thérapeute principal que les autres ?

Ces deux questions, ces deux « impossibles », sont intimement liés et ce qu'il s'agirait de montrer maintenant, c'est, pour ainsi dire, comment le trajet qui est imposé – qui s'est imposé à moi : un trajet est générique, pas général – par le second constitue la piste qu'ouvre la pratique ethnopsychiatrique pour répondre au premier. Les deux interrogations qu'ils soulèvent sont pourtant bien différentes. Alors que le premier « impossible » interroge ce que l'on pourrait appeler de manière préliminaire un certain type de représentation ou une manière spécifique pour le sujet de se rapporter à une représentation (une « attitude propositionnelle »), le second appelle un questionnement sur le dispositif ethnopsychiatrique, les modalités de son efficace, le type d'obligation qu'il fait aux thérapeutes et les difficultés que cela pose dans certains cas. Ce trajet est celui qui mène à la prise par ce mouvement que les ethnopsychiatres appellent « désarticulation ». Or ce trajet a impliqué, pour moi – *ipso facto* pour « moi » au sens de l'intime-collectif –, une interrogation sur la notion de « croyance ».

Ce qui va suivre aura par conséquent un double objectif : déployer la réponse pratique que l'ethnopsychiatrie donne à ce que j'ai appelé des « impossibles », en utilisant pour cela la description des transformations auxquelles elle donne lieu – auxquelles elle a donné lieu pour « moi » – dès lors qu'il y a eu et puisque, dans un cadre générique, je ne peux pas prétendre décrire l'expérience des thérapeutes ni même celle de l'un d'entre eux ; cela implique de rendre compte du trajet qui y mène, ainsi qu'une « reprise » de la notion de « croyance ».

Si le thérapeute principal est amené à être particulièrement scrupuleux quand il reçoit des patients de son monde – des patients qui sont donc censés partager avec lui une « culture » incluant un certain nombre de « croyances » –, c'est que la question des croyances doit porter à faux et que, en un sens – ce sens étant à déterminer – ces questions *ne se posent pas*, mais laissent place à d'autres interrogations. Par exemple, on ne demandera plus : « est-

⁵⁰⁰ T. Nathan, « Quelques principes d'ethnopsychiatrie », conférence du Grep-mp, prononcée à Toulouse, le 9 mars 1999, *Parcours*, n° 19/20, 1998-1999. La formule complète est la suivante : « Comment peut-on être Bambara et Français dans le maniement des choses, des objets ? »

ce qu'ils y croient ? » ou « comment peuvent-ils y croire ? », mais : « comment engager la mise en tension si patients et thérapeutes sont du même monde ? » Mon travail ne peut pas consister à répondre à cette seconde interrogation (c'est aux thérapeutes qu'il revient d'y proposer une solution, dans le cadre de leur dispositif). Mon travail de philosophe consiste à m'interroger sur ce qui constitue les conditions pour que se posent, dans chaque cas, des questions si différentes, qui pourtant sont des composantes d'un même problème, en l'occurrence le problème général de la « communication » et de sa possibilité, qui appelle une interrogation sur ce que peut signifier « comprendre » l'autre, *a fortiori* quand les personnes ne sont pas du même monde.

Mais cela, je ne peux le faire que parce qu'au moins trois conditions sont remplies : tout d'abord, que les premières interrogations viennent me concerner, en tant que j'appartiens au monde qui les pose ; ensuite qu'une transformation se soit produite, qui m'ait rendue capable d'entendre les secondes – éventuellement jusqu'à trouver les premières étonnamment étranges ; enfin, que les premières soient néanmoins demeurées actives et continuent de me concerner. Je fais cette remarque à des fins méthodologiques et pour expliciter la démarche qui va suivre. Si je peux parler de ces premières questions au passé, c'est que les transformations qui ont eu lieu dans le trajet impliquent que, partie d'interrogations qui me semblaient alors toutes « naturelles », me voici maintenant « devenue capable »⁵⁰¹ d'entendre l'importance de ces autres questions qui étaient de l'ordre d'une sorte d'« impensable ».

Ceci est une remarque méthodologique parce qu'elle est destinée à souligner que je ne m'engage ici ni dans une démarche explicative, ni dans une entreprise interprétative, mais dans une tentative d'explicitation de transformations qui ont été les « miennes », qui ont nécessité un déploiement dans le temps (ne s'est pas produite une « double appréhension simultanée » partageant un « moi philosophe » et un « moi » qui ferait comme s'il vivait l'expérience des thérapeutes), qui scandent ce déploiement en un « avant » et un « après », mais qui ne se sont pas soldées par un pur et simple abandon, une pure et simple annulation de ce qu'il y avait « avant », une « conversion » comme dit Dumont). Par ailleurs, si ces transformations ont été les « miennes », il importe que l'explicitation qui va suivre montre qu'elle peut se faire sans donner lieu à ce que l'on condamne dans mon monde comme « subjectivisme ».

⁵⁰¹ Au sens que j'ai pu donner plus haut à ce terme (*supra*, section I, ch. 3, 3.1. : Identité, identification, appartenance), en suivant les questionnements d'I. Stengers. On n'en conclura pas – j'espère que le trajet accompli jusqu'ici l'a rendu clair – qu'il y a là une « appartenance » au sens d'une « propriété », qui équivaldrait à une capture ou à une conversion.

Section 2 :

Transformation et désarticulation :

« Comprendre » ou « penser avec » ? – transmission

Pour dire d'une manière préliminaire et résumée ce que la suite de ce travail est destinée à justifier, la pratique ethnopsychiatrique pourrait s'entendre, de ce point de vue, comme un instrument de *désarticulation* destiné en tant que tel à mettre en place les conditions de possibilité d'un « *penser avec* » qui ne suppose pas l'appartenance à un même monde – donc qui n'implique pas une « compréhension » qui supposerait chez les personnes un « savoir mutuel », encore moins une adhésion en forme de « croyance » à ce « savoir », ou quelque chose comme de l'empathie, et qui ne contraint pas ceux qui la pratiquent (ou ceux qui la rencontrent) à ce que Dumont aurait appelé une « conversion ». Comme telle, l'ethnopsychiatrie est *indissociable de son dispositif*. Comme telle, elle suppose les transformations que j'ai tenté d'imprimer aux notions de « personne », de « règle » et de « relation », pour introduire celle de « réseau ».

Elle suppose aussi – c'est ce que j'essaierai de montrer maintenant – de désindexer la notion de « sincérité » de celle de « croyance », et celle de « compréhension » de cette sorte de partage adhérent qu'implique la croyance. J'ai en effet déjà utilisé ce terme de « désarticulation » à plusieurs reprises sans l'expliciter. C'est de « désarticulation » en effet que j'ai pu parler aussi bien à propos de Monsieur F. que d'Alexandra et je pense avoir développé suffisamment ce qui faisait, dans chaque cas, l'intérêt *clinique* de cette opération. Je m'emploierai maintenant à l'examiner pour tenter de décrire la manière dont elle vient interroger, dans « mon » monde, les notions de « croyance » et de « compréhension ». Les interrogations sont ici multiples : comment cette opération se produit-elle au sein de ce dispositif ? Quelles obligations fait-elle aux thérapeutes et aux participants ? Quand on dit « désarticuler », qu'est-ce qui est désarticulé ? N'ai-je pas dit, pourtant, que la médiation était un travail de tissage de liens, de passages d'alliances ?

Chapitre 1 : Croyance, sincérité, efficacité

La notion de « croyance » est au cœur de ces difficultés dans la mesure où elle semble être le gage de la sincérité du thérapeute, en même temps que la garantie d'une relation thérapeutique fonctionnelle et efficace – l'efficacité étant considérée ici comme largement dépendante de cette fameuse sincérité.

1.1. Efficace parce qu'ils y « croient » ?

La difficulté se fait sentir avec une acuité remarquable dans le cadre de toute pratique clinique, dans la mesure où le « comprendre » dont il s'agit prend un sens particulier. Dans ce cadre en effet, on n'entend apparemment pas seulement par là le fait que le destinataire d'un message puisse le recevoir comme il convient du point de vue du locuteur – on n'entend pas seulement que les interlocuteurs puissent, par le biais de ce message, se rapporter à un même référent, ni que le destinataire ait pu avoir accès à l'intention de communication du locuteur, à ce qu'il a « voulu dire ». On entend aussi une compréhension d'un autre ordre qui, sans même aller jusqu'à l'empathie – laquelle implique cette fameuse capacité à « se mettre à la place d'autrui », et que l'on mentionne habituellement quand il s'agit de processus psychothérapeutiques –, suppose à tout le moins, de la part du thérapeute, une sorte de *partage*, que l'on pourrait dire « affectif », un peu comme dans la formule « comme je vous comprends ! »

S'il est en effet un point sur lequel les thérapeutes se rejoignent en général malgré tous les désaccords qui par ailleurs peuvent les diviser, c'est sur ce fait que la relation thérapeutique implique une sincérité, un sérieux, qui seuls permettent de constituer une relation thérapeutique fonctionnelle. Ainsi, si l'on en croit le psychanalyste Sandor Ferenczi :

« Les patients ne sont pas touchés par une expression théâtrale de pitié, mais je dois dire seulement par une authentique sympathie. Je ne sais pas s'ils la reconnaissent au son de notre voix, au choix de nos mots, ou de toute autre manière. Quoi qu'il en soit, ils devinent, de manière quasi extralucide, les pensées et émotions de l'analyste. Il ne semble guère possible de tromper le malade à ce sujet. »⁵⁰²

⁵⁰²

Ferenczi, *Confusion de la langue entre les adultes et l'enfant*, Paris, Éditions Payot, 4^e éd., 2004, p.41.

La relation thérapeutique serait telle qu'elle *devrait* poser les conditions qui font la différence entre ce que F. Davoine appelle « jouer *un* jeu de faux-semblant » et « jouer *le* jeu en y risquant une mise. »⁵⁰³

Mais comment partager sincèrement des croyances qui ne sont pas les miennes ? Ce partage, s'agissant de croyances, semble en effet impliquer une sorte d'*adhésion*⁵⁰⁴, qui serait la condition de cette sincérité sans laquelle aucune relation thérapeutique authentique (donc efficace) ne saurait se constituer.

Ici la manière dont le chercheur peut rencontrer l'autre semble bien différer, de l'ethnologue au thérapeute. Demanderait-on à un anthropologue, par exemple, s'il « croit », « sincèrement », à l'existence des êtres pratiqués par les populations qu'il a étudiées, s'il « croit » à l'efficace de leurs pratiques thérapeutiques ? On veut qu'il rende intelligibles des institutions qui ne sont pas celles de son monde, mais non qu'il « adhère » à ces institutions – parce qu'alors se présenterait le double écueil que j'ai mentionné du subjectivisme et de la conversion. De ce point de vue, tout se passe comme si, suivant la prescription de Lévi-Strauss, la « *complémentarité* »⁵⁰⁵ indispensable que l'anthropologue appelle de ses vœux entre anthropologie et psychologie, se formulait bel et bien de telle sorte que « la première discipline continue à revendiquer, pour la description et l'analyse objective des coutumes et des institutions, une place que l'approfondissement de leurs incidences subjectives peut consolider, sans parvenir jamais à la faire passer au second plan »⁵⁰⁶, validant pour l'ethnologue une pratique du « comme si » qui serait refusée au thérapeute – on l'aura compris, je pose dans ce travail la question de savoir si cette pratique ne fait pas manquer, aux anthropologues eux aussi, quelque chose de leur objet (à savoir la transformation qu'ils ont traversée en le rencontrant et dont la reprise ne verserait nullement dans le subjectivisme, mais fournirait sans doute un matériel de travail incomparable puisqu'il y serait question de ce que *fait* un monde, ou plutôt de ce qu'il se passe *entre* ces mondes).

⁵⁰³ F. Davoine, *La Folie – Wittgenstein*, Paris, E.P.E.L., 1992, p. 146 : « Tout le problème est là : entre jouer *un* jeu de faux-semblant et jouer *le* jeu, en y risquant une mise. Sans cet accord préalable, ce 'oui' de départ, (...) rien ne peut commencer ».

⁵⁰⁴ Voici une définition que Ph. de Lara propose de la notion de croyance dans son ouvrage sur *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*, Paris, Ellipses Éditions, 2005 : « l'adhésion à certaines propositions, tenues pour vraies », p. 29.

⁵⁰⁵ Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p.XXIII.

⁵⁰⁶ *Ibid.*

En d'autres termes, on demande aux thérapeutes quelque chose qui ne fait pas partie des exigences posées aux anthropologues, à savoir justement cette sorte de partage adhérent. Or cette exigence complexifie d'autant le problème. Elle place en effet le thérapeute devant une alternative : ou bien il adopte le « comme si » et alors il y a des chances que la constitution d'une relation thérapeutique efficace s'avère problématique ; ou bien il est sincère, mais alors il « croit » et fait donc montre d'une « crédulité »⁵⁰⁷ regrettable chez un chercheur sérieux. Il a finalement le choix entre deux figures tout aussi peu enviables l'une que l'autre : le cynique ou le crédule.

L'enjeu de cette section sera, pour partie, de chercher à évaluer cette exigence qui est posée aux thérapeutes – exigence qui se formule de plusieurs manières et prend plusieurs figures : compréhension, sympathie, empathie, et dans un cadre dit « transculturel », croyance.

Or, mettre en question cette exigence est très loin d'aller de soi. C'est qu'il y a manifestement d'incontestables avantages à utiliser la notion de « croyance », tant pour décrire la relation thérapeutique que, comme je le développerai, l'explication de l'efficacité thérapeutique – les deux étant liés. Je l'ai dit, la notion de « croyance » est ce qui permet de préserver la sincérité du thérapeute dans un contexte où elle est la condition de la réussite et, en ce sens, elle semble fonctionner à l'inverse d'un positionnement qui consisterait à « faire comme si ». Comment le thérapeute pourrait-il dès lors s'en passer ?

Par ailleurs, c'est tout spontanément et comme si de rien n'était que l'on recourt à la notion de « croyance » pour expliquer l'efficacité d'une pratique thérapeutique au sein de laquelle une relation de causalité n'est pas évidente. L'explication par les croyances est en ce sens aussi bien une explication qui ressortit à une sorte de logique du « sens commun » qu'une modalité explicative utilisée en sciences humaines.

C'est elle, par exemple, que mobilise cette habitante du Bocage dont le mari refusa de suivre le conseil de J. Favret-Saada et de consulter Madame Flora pour être désorcelé : « *Ce qu'il a, c'est qu'il n'y croit pas trop...* »⁵⁰⁸ C'est à cette notion – entre autres – que fait appel Lévi-Strauss dans les deux textes les plus célèbres sur cette question, à savoir « L'efficacité

⁵⁰⁷ Pour reprendre le mot de T. Nathan, dans C. Clément et T. Nathan, *Le divan et le gri-gri* (1998), Paris, Odile Jacob, 2^e éd., 2005, p. 53 : « 'Croire', ce n'est pas être crédule, c'est être sérieux. »

⁵⁰⁸ J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, op. cit., p. 228.

symbolique » et « Le sorcier et sa magie » (j'aurai l'occasion de revenir longuement sur ces textes⁵⁰⁹) :

« Que la mythologie du chaman ne corresponde pas à une réalité objective n'a pas d'importance : la malade y croit, et elle est membre d'une société qui y croit. »⁵¹⁰

C'est, si l'on suit Ph. de Lara⁵¹¹, une modalité d'explication de l'efficace de ce que l'on a appelé les « pratiques magiques » qui traverse toute l'histoire de l'anthropologie, opérant une ligne de partage au sein de la discipline, entre les tenants de ce que l'auteur appelle une « théorie instrumentale » et les chercheurs qui soutiennent ce qu'il appelle une « théorie expressive ». Selon la première, « les indigènes croient à l'efficacité de la magie »⁵¹². Il faut alors chercher quelles sont leurs raisons de croire, dans le cadre d'une enquête psychologique, comme chez Frazer et Lévy-Bruhl, ou d'une manière « dépsychologisée » comme chez les durkheimiens⁵¹³. Selon la seconde, « la magie est 'symbolique' »⁵¹⁴, ce qui signifie que « certaines croyances seulement sont des croyances proprement dites, pouvant être analysées comme des propositions auxquelles souscrit l'agent, les autres sont plutôt des expressions symboliques »⁵¹⁵. D'autres théories enfin, comme celle de Lévi-Strauss dans « L'efficacité symbolique », combinerait les deux.

À cet ensemble d'interrogations se mêle une autre question persistante : « comment rendre compte des rites, faut-il expliquer les croyances par les rites ou les rites par les croyances ? »⁵¹⁶ Dans ce cadre, la notion de « croyance » paraît présenter le notable avantage d'éviter un type d'explication de l'action rituelle que J. Galinier qualifie, dans une proposition que j'ai déjà relevée, de « *réitération assertorique* de la formule 'nous le faisons parce que c'est ainsi que le faisaient nos ancêtres et c'est ainsi qu'ils nous l'ont appris' »⁵¹⁷.

Pourtant, nombreux sont les auteurs qui manifestent à son égard une grande méfiance ou qui, même quand ils la mobilisent, l'associent à d'autres modalités explicatives comme si elle demeurerait, à elle seule, insuffisante. Il n'est qu'à remarquer dans un premier temps une

⁵⁰⁹ Cf. *infra*, section II, ch. 1, 1.1.4. : Croire et faire « comme si » : le monstre et le microbe, et 1.2.1. : Le « complexe chamanique ».

⁵¹⁰ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, « L'efficacité symbolique », *op. cit.*, p. 226.

⁵¹¹ Ph. de Lara, *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*, *op. cit.*, Introduction.

⁵¹² *Ibid.*, p. 22.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 20.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁵¹⁷ J. Galinier, « L'archaïque. Un nouveau concept pour l'anthropologie ? », dans *Anthropologie et psychanalyse. Regards croisés, Cahiers de l'Homme*, n° 37, *op. cit.*, p. 197.

difficulté manifeste. Dans le très rapide exposé qui vient d'être fait, on constate à tout le moins une chose : si la croyance est une modalité d'explication des « pratiques magiques » avantageuse à plusieurs égards, elle requiert toujours d'être *elle-même* expliquée. La question est alors : si l'on admet que les « primitifs » croient à l'efficacité de leurs pratiques, alors la question se pose de savoir comment ils peuvent bien y croire. Ou encore, pour reprendre la formulation que propose Ph. De Lara de ce qu'il appelle le « problème de Frazer » : « *Comment se fait-il que les sauvages ne s'aperçoivent pas de l'inefficacité de leur magie ?* »⁵¹⁸ L'explication par les croyances semble, à tout le moins, présenter un cercle. Je reviendrai sur cette question en étudiant plus précisément les textes de Lévi-Strauss sur l'« efficacité symbolique ».

Je voudrais tout d'abord envisager ce qui transparaît assez immédiatement comme objet de méfiance en ce qui concerne la notion de « croyance ». À cet égard, il est manifeste que ce n'est plus tant le contenu des croyances qui fait difficulté, que ce que fait cette notion, et non pas seulement à ceux qui sont désignés comme « croyants », mais aussi à ceux qui en désignent d'autres comme « croyants ». Dans le cadre de cette recherche, la question est donc : que fait la notion de « croyance » au chercheur, anthropologue la plupart du temps, qui l'utilise pour parler de son terrain et de son expérience de terrain ? C'est-à-dire aussi : que *ferait* cette notion aux ethnopsychiatres s'ils l'utilisaient ?

1.1.1. Que fait la notion de croyance ?

Il n'est plus ni surprenant ni nouveau de voir dans ce que fait la notion de « croyance » une double opération de disqualification – disqualification du contenu des croyances, disqualification de ceux qui les soutiennent, et en conséquence positionnement asymétrique du chercheur qui manie la notion.

Il n'est pas non plus nouveau de pointer le processus de partage que cette opération suppose, qu'il s'agisse d'un partage entre ceux qui « croient » et ceux qui « savent » ou d'un partage entre ce que « avant, on croyait » alors que « maintenant, on sait ». La première est déjà présente chez Platon, sous la forme de l'opposition entre l'opinion <δόξα> et le savoir <ἐπιστήμη>. La seconde en est un déploiement et laisse résonner en elle les exigences,

⁵¹⁸ Ph. De Lara, *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*, op. cit., p. 30.

devenues mots d'ordre, de ce qu'I. Stengers appelle « la science »⁵¹⁹, forme amalgamée de pratiques scientifiques par ailleurs en divergence et aux prises avec les obligations de leurs objets. C'est sans doute cette forme de partage qui, dans la mesure où il induit une disqualification de ceux dont on dit qu'ils « croient », est maintenant la plus problématique du point de vue de l'anthropologue, en ce qu'elle imprime au travail du chercheur quelque chose comme des résonnances d'un évolutionnisme que l'on n'a eu de cesse de combattre au moins depuis Lévi-Strauss. C'est du reste une disqualification de ce type que décrit J. Favret-Saada quand elle raconte ses retours à « la ville » :

« Soit une ethnographe. Elle a passé plus de trente mois dans le Bocage mayennais à étudier la sorcellerie. Voilà qui paraît 'excitant, dangereux, extraordinaire... Racontez-nous des histoires de sorciers', lui demande-t-on sans fin lorsqu'elle revient à la ville. (...) Ou bien encore : confirmez-nous qu'il existe bien là-bas des gens qui font vaciller les lois de la causalité et celles de la morale, qui tuent magiquement et ne sont pas punis, mais n'oubliez pas de préciser pour finir qu'ils n'ont pas *réellement* ce pouvoir ; qu'ils le *croient* seulement parce que ce sont des paysans crédules, arriérés... »⁵²⁰

C'est à la manière de se rapporter à son objet qu'elle entend précisément rejeter – celle des folkloristes –, que l'anthropologue attribue le maniement de la notion de « croyance. »⁵²¹ Cette disqualification a pour conséquence un positionnement asymétrique du chercheur vis-à-vis de son objet :

« Comme on le voit, toutes ces configurations tournent autour d'un point commun : la disqualification de la parole indigène et la promotion de celle de l'ethnographe. »⁵²²

Concernant la tradition ethnologique où l'auteure puisait de quoi préparer son arrivée dans le Bocage⁵²³ (les folkloristes mis à part), elle tirera la conclusion suivante :

« Il s'agissait donc, pour cette anthropologie – en principe vouée par tradition à un empirisme pointilleux –, d'une tentative absurde pour reconduire le Grand Partage entre « eux » et « nous » – « nous » aussi avons cru aux sorciers, mais c'était il y a trois cents ans, quand « nous » étions « eux » –,

⁵¹⁹ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, op. cit., p. 77.

⁵²⁰ J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, op. cit., p. 14. Je souligne.

⁵²¹ Dans son premier ouvrage sur la sorcellerie bocaine, *Les mots le mort, les sorts*, l'anthropologue fait quant à elle un usage de la notion de « croyance » en l'entendant dans le sens du « désaveu <Verleugnung> » freudien, tel qu'il a été explicité par Octave Mannoni – « je sais bien... mais quand même ». J'y reviendrai.

⁵²² J. Favret-Saada, *Désorceler*, op. cit., p. 149.

⁵²³ À savoir « les anthropologues anglo-américains, le plus souvent africanistes et fonctionnalistes », *Désorceler*, op. cit., p. 146. Elle nomme les plus connus d'entre eux : L. Mair, E.E. Evans-Pritchard, M. Marwick, M. Douglas, K. Thomas, ibid., note 1, p. 149.

et donc pour préserver l'ethnologue (cet être a-culturel dont le cerveau ne contiendrait que des propositions vraies) de toute contamination par son objet. »⁵²⁴

La dimension éthique dont ces remarques sont porteuses peut passer pour aller de soi aujourd'hui, et je n'y insisterai pas – elle requiert néanmoins de ne pas être maniée en « mot d'ordre », interdisant d'avance de s'intéresser au type de partage entre « nous » et « eux » que propose Dumont⁵²⁵. Ce que je développerai maintenant et dont cette disqualification est une manifestation, sans doute même une conséquence logique, consiste dans le rapport que la notion de « croyance » entretient avec celle de « vérité », et dans ce qu'induit ce rapport, dont Kant a donné la formule la plus claire : « la créance <das Fürwahrhalten> ne se communique pas. »⁵²⁶ C'est bien ce point qui, eu égard aux difficultés soulevées par la pratique ethnopsychiatrique, est le plus problématique.

1.1.2. Croyance et vérité

Avant d'en arriver à cette question, il convient de noter un paradoxe inhérent à l'usage du verbe « croire », pointé notamment par Jean Pouillon dans son article « Remarques sur le verbe 'croire'. »⁵²⁷

1.1.2.1. « Si c'est une croyance, ce n'est pas vrai »⁵²⁸

L'auteur commence par souligner la polysémie du verbe et la diversité de ses usages :

« 'Croire à...', c'est affirmer une existence ; 'croire en...', c'est avoir confiance ; 'croire que...', c'est se représenter quelque chose d'une certaine façon. »⁵²⁹

Bien entendu, s'agissant par exemple de la croyance en Dieu, les trois emplois peuvent converger :

⁵²⁴ J. Favret-Saada, *Désorceler*, op. cit., p. 151.

⁵²⁵ Notamment dans ses *Essais sur l'individualisme*, op. cit., p. 18.

⁵²⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 682 (A 820 / B848) ; *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III532.

⁵²⁷ Pouillon, « Remarques sur le verbe 'croire' », dans *La fonction symbolique*, sous la direction de Michel Izard et Pierre Smith, Paris, Gallimard, 1979, p. 43-51.

⁵²⁸ J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, op. cit., p. 14.

⁵²⁹ Pouillon, « Remarques sur le verbe 'croire' », dans *La fonction symbolique*, op. cit., p. 43.

« Le chrétien ne peut éviter d'énoncer sa foi non seulement comme confiance *en* Dieu, mais aussi comme croyance à son existence et croyance *que* Dieu possède tels attributs, que le monde est créé, et ainsi de suite. »⁵³⁰

Mais cela ne retire pas au verbe « croire » l'ambiguïté qui lui est inhérente et qui y associe une dimension de doute :

« Non seulement le croyant n'a pas besoin de dire qu'il croit à l'existence de Dieu, mais il n'a même pas besoin d'y croire, précisément parce qu'à ses yeux elle n'est pas douteuse : elle est non pas crue, mais perçue. Au contraire, en faire un objet de croyance, énoncer celle-ci, c'est ouvrir la possibilité du doute (...). Ainsi est-ce, si l'on peut dire, l'incroyant qui croit que le croyant croit à l'existence de Dieu. »⁵³¹

Aussi, s'appuyant sur une mise en comparaison du verbe « croire » et des mots en usage chez les Dangaleat⁵³², Pouillon souligne une dimension intraduisible de ce verbe – pointant par là ce que j'ai appelé plus haut, en suivant l'usage de Thom et de S. de Pury, un « pli » :

« En somme on peut tout traduire du verbe 'croire'...sauf ce verbe lui-même. Ce que l'on traduit, c'est l'équivalent français de 'croire' dans chacun de ses emplois particulier, mais il n'y a pas en dangaleat un terme unique qui soit le support de leur ensemble. »⁵³³

En d'autres termes, conclut l'auteur, cette ambiguïté du verbe « croire » ainsi que la polysémie du terme qui renvoie à des mouvements apparemment opposés, n'a pas une « valeur universelle »⁵³⁴, mais est de l'ordre d'une « nécessité culturelle »⁵³⁵, qui met le chrétien dans un rapport tout particulier à Dieu. Il semble bien, en conséquence, que ce soit ce verbe « croire » et ses usages qui donnent au rapport du chrétien à son Dieu une tonalité si particulière :

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 48.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 44.

⁵³² Un des groupes dits *hadjerai* et vivant dans la région centrale de la République du Tchad, *ibid.*, p. 46, note 2.

⁵³³ *Ibid.*, p. 48. On peut traduire le sens de « croire à » avec le mot *àbidè* qui signifie « accomplir fidèlement les rites ». On désigne alors « la foi en acte et non la représentation d'un être dont il faudrait affirmer l'existence », *ibid.*, p. 47. « Croire en » trouve aussi sa traduction : « *àmniyè* signifie 'donner sa confiance à', 'se reposer sur' », *ibid.* Enfin, « croire que » peut être traduit dans ses deux dimensions : *ibinè* signifie « apprendre, savoir, connaître » et marque la certitude ; *pakkine* signifie « penser, supposer, supputer, prévoir » et met l'accent sur la dimension dubitative impliquée dans la notion de « croyance », *ibid.*, p. 47-48. On ne trouve néanmoins aucun terme qui porte l'ensemble de ces sens.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁵³⁵ *Ibid.*

« Ce n'est pas tellement le croyant, disions-nous, qui affirme sa croyance comme telle, c'est plutôt l'incroyant qui réduit à une simple croyance ce qui pour le croyant est comme un savoir. Néanmoins, le chrétien ne peut éviter d'énoncer sa foi non seulement comme confiance *en* Dieu, mais aussi comme croyance à son existence et croyance *que* Dieu possède tels attributs, que le monde est créé et ainsi de suite. Il l'énonce comme croyance, bien qu'il sache mais aussi parce qu'il sait qu'elle est de ce fait contestable et contestée. »⁵³⁶

De ce fait, appliquer la notion et en mobiliser les logiques dans d'autres mondes a des conséquences qui sont de l'ordre de ce qu'en ethnopsychiatrie, on appelle de la « traduction » :

« L'usage anthropologique redouble le paradoxe que nous avons souligné plus haut en disant que c'est l'incroyant qui croit que le croyant croit. Si par exemple je dis que les Dangaleat croient à l'existence des *margai*⁵³⁷, c'est parce que moi, je n'y crois pas et que, n'y croyant pas, je pense qu'eux ne peuvent qu'y croire à la manière dont pourtant j'imagine que je pourrais le faire. »⁵³⁸

C'est à cela qu'un certain nombre d'anthropologues sont sensibles, dont J. Favret-Saada, dans la mesure où cela positionne l'ethnologue en rapport à son terrain dans la perspective d'une disqualification :

« Dire, en effet, qu'on étudie les croyances de sorcellerie, c'est s'interdire par avance d'y reconnaître aucune vérité : si c'est une croyance, ce n'est pas vrai. »

Cela n'est pas sans conséquence eu égard à la manière dont le chercheur pourra recueillir son matériel de travail. C'est ce que souligne l'anthropologue Gérard Lenclud dans un article intitulé « Mensonge et vérité. À propos d'un article de Raymond Jamous »⁵³⁹, qui traite du rapport de la réflexion anthropologique avec la fiction. L'auteur pointe à ce propos l'efficace de ce qu'il appelle un « mécanisme d'attribution des croyances » et dont il trouve une formulation dans le travail de D. Sperber :

« En matière de croyances en effet, on n'assigne à autrui que celles avec lesquelles on est en désaccord parce que, justement, croit-on, elles sont fausses. Lorsque des hommes croient ce que nous

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁵³⁷ Pouillon les définit rapidement comme des « génies des lieux », *ibid.*, p. 46, note 2.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 46.

⁵³⁹ Gérard Lenclud, « Mensonge et vérité. À propos d'un article de Raymond Jamous », *Ateliers du LESC* [En ligne], 33 | 2009. URL : <http://ateliers.revues.org/8201> ; DOI : 10.4000/ateliers.8201, § 7.

croyons, et que nous jugeons vrai à tort ou à raison, ces croyances partagées passent inaperçues de nous et, par conséquent, à la trappe dans nos descriptions. »⁵⁴⁰

En découle l'interrogation de D. Sperber sur sa propre expérience de terrain :

« Pourquoi l'anthropologue s'empressait-il de noter ces croyances et pas les autres ? Parce que, dit Sperber, 'c'est symbolique'. Pourquoi est-ce symbolique ? Parce que c'est faux. »⁵⁴¹

On le voit, la notion de « croyance » apparaît comme relevant de ce que j'ai pu appeler plus haut, dans la terminologie d'I. Stengers, des « exigences » qui risquent d'occulter au chercheur les « obligations » qui pourraient être les siennes – notamment ici la capacité à être attentif à ce que J. Favret-Saada appelle un « ce qui s'y passe »⁵⁴², et qui déborde la question de savoir s'il faut « croire aux sorts » pour qu'ils soient efficaces.

Ces remarques posent une première difficulté, qui est celle de la « déformation » de ce qui observé par l'observateur. Dans le cadre d'une clinique où se rencontrent des mondes hétérogènes, il importe d'en relever une seconde, qui est la conséquence de ce que la « croyance » se définit toujours eu égard à – même si par opposition à – la vérité et au savoir.

1.1.2.2. « La créance ne se communique pas »

Je m'appuierai pour expliciter cette seconde difficulté sur un texte des plus célèbres du philosophe de Königsberg, à savoir la troisième section du « Canon de la raison pure » qui, dans la première *Critique* kantienne, traite de la distinction entre « l'opinion <Meinen>, le savoir <Wissen> et la foi <Glauben> ». ⁵⁴³ Or, la traduction de ces termes est loin d'aller de soi, et les traducteurs⁵⁴⁴ témoignent de leurs perplexités : « Faut-il rendre *Glauben* par « foi » ou 'croyance' ? »⁵⁴⁵, sachant par ailleurs que, s'agissant du « *Fürwahrhalten* », « croyance serait la pire des traductions »⁵⁴⁶. Leur décision finale évite partout le terme de « croyance », soit qu'il soit trop usé et s'assimile finalement, dans la langue, à « opinion, <Meinen> » (faisant perdre la rigueur de l'assise pure pratique que donne la conceptualisation kantienne au

⁵⁴⁰ *Ibid.*, l'auteur cite D. Sperber, *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974, p. 15.

⁵⁴¹ *Ibid.*

⁵⁴² J. Favret-Saada, *Désorceler*, op. cit., p. 156.

⁵⁴³ Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 682 sq. ; *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, 531-532 sq.

⁵⁴⁴ Pour cette édition, Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty.

⁵⁴⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., notes des traducteurs, note 1 à la page 682.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, note 2 à la page 682.

*Glauben*⁵⁴⁷), soit que, portant avec elle l'opposition que j'ai moi aussi dû pointer plus haut entre « croire » et « savoir », il devienne très délicat de faire du « savoir » une espèce du genre « croyance » (ce qui rend impossible de traduire « *Fürwahrhalten* » par « croyance »).

Il convient donc de situer aussi précisément que possible, dans la terminologie kantienne, ce que j'appelle « croyance » dans le contexte de ce travail. En pointant cette affirmation kantienne selon laquelle « la créance ne se communique pas », il me faut en effet préciser ce que Kant entend ici par « créance ».

Ce qui caractérise la créance, nous dit Kant, consiste dans ce fait qu'elle « peut reposer sur des raisons objectives, mais qu'[elle] exige aussi des causes subjectives dans l'esprit de celui qui juge. »⁵⁴⁸ Toute la difficulté réside dans ces « causes subjectives », qui doivent être distinguées. Voici comment Kant détermine la différence, entre ce qu'il appelle « conviction <*Überzeugung*> » et ce qu'il appelle « persuasion <*Überredung*> » :

« *Quand cet acte est valable pour chacun, pour peu qu'il ait seulement de la raison, la raison en est objectivement suffisante, et le fait de tenir pour vrai s'appelle alors conviction. Quand il a uniquement son fondement dans la nature particulière du sujet, on le nomme persuasion.* »⁵⁴⁹

Il n'y a à cette formule, dans le cadre kantien, rien de bien surprenant ni paradoxal. Une raison « objectivement suffisante » est nécessairement « valable pour chacun » – et inversement – puisqu'elle repose sur la constitution de l'expérience, donc de tout objet de l'expérience, par les catégories de l'entendement, lesquelles définissent le sujet transcendantal. L'équivalence est donc indiscutable quand on se place du point de vue de ce sujet en général. C'est cette équivalence que Kant nomme « conviction ». Il le précise immédiatement après :

« La vérité repose sur l'accord avec l'objet, et par conséquent, par rapport à cet objet, les jugements de tout entendement doivent être d'accord (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*). »⁵⁵⁰

⁵⁴⁷ À ce sujet, voir *Critique de la faculté de juger*, (trad. A. Philonenko) Paris, Vrin, 1993, § 91 : « Des objets, qui en relation à l'usage conforme au devoir de la raison pure pratique (soit comme conséquences, soit comme principes) doivent être pensés a priori, mais qui sont transcendants pour l'usage théorique de la raison, sont des objets de croyance <*Glaubenssachen*>. Tel est le *Bien suprême* à réaliser dans le monde par la liberté (...) ainsi que (...) Dieu et l'immortalité de l'âme », p. 431-432 ; *Kritik der Urteilstkraft*, Ak. V, 468.

⁵⁴⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 682 (A 820/B 848) ; *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III 531.

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ *Ibid.*

Les choses se compliquent quand on prend en compte « la nature particulière du sujet », c'est-à-dire notamment son « caractère empirique », par où se fait sentir l'influence d'une sensibilité non soumise aux principes de l'entendement ou à l'inverse, son « caractère intelligible », par où pourraient se faire sentir les divagations d'une raison « étendant »⁵⁵¹, d'une manière inappropriée⁵⁵², les concepts de l'entendement jusqu'à les faire porter au-delà de l'expérience possible.

Dès lors que le jugement dépasse, par l'une de ces deux voies, les limites de l'expérience possible, le sujet peut se trouver dans la « persuasion ». Mais quel sera le critère d'une telle distinction ? La difficulté tient à ce que, dans la « persuasion », le sujet *tient* précisément son jugement *pour vrai*. Il tient la raison qu'il invoque pour « objectivement suffisante » :

« La persuasion ne peut donc pas, à la vérité, se distinguer subjectivement de la conviction. »⁵⁵³

Dès lors, ce n'est pas en se tournant vers l'objet que le sujet pourra se détromper. Reste une solution : se tourner vers le sujet, c'est-à-dire vers *d'autres* sujets :

« La pierre de touche servant à reconnaître si la créance est une conviction ou une simple persuasion est donc extérieure : elle consiste *dans la possibilité de la communiquer* et de la trouver valable pour la raison de chaque homme. »⁵⁵⁴

En effet, précise Kant :

« Un jugement de ce genre [une persuasion] n'a (...) qu'une valeur personnelle, et *la créance ne se communique pas*. »⁵⁵⁵

Qu'est-ce à dire, sinon que, pour qu'une créance puisse être communiquée, il est nécessaire qu'elle porte sur *le même* objet, et pour en dire *la même* chose – à savoir ce qui est conforme à

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 342 (A 327/B 384) : « Nous devons remarquer que (...) la raison ne produit proprement aucun concept, mais que tout au plus elle affranchit seulement le concept de l'entendement des restrictions inévitables d'une expérience possible, et qu'ainsi elle cherche à l'étendre au-delà des bornes de l'empirique, mais encore en liaison avec celui-ci » ; *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III 254.

⁵⁵² Comme dans le cas, par exemple, de la « *Schwärmerei* », évoquée plus haut. Le sujet agit moralement par sacrifice, dans une sorte d'élan moral héroïque – et non comme il devrait, c'est-à-dire simplement *par devoir*.

⁵⁵³ Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 683 (A 821/B849) ; *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III 532.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 682 (A 820/B848), je souligne ; Ak III 532.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, je souligne.

l'objet, donc « vrai » ? Mais comment supposer que, d'un monde à l'autre, donc en consultation, il puisse en être ainsi ?

On pourrait m'objecter que Kant ne parle ici que de ce qu'il appelle « persuasion », laquelle n'est suffisante ni objectivement ni subjectivement et n'a même pas conscience de cette double insuffisance. Mais le texte de la *Logique* précise qu'il faut inclure dans ces créances qui ne peuvent être communiquées celles qui sont de l'ordre du *Glauben* et font l'objet de véritables convictions (objectivement insuffisantes, mais subjectivement suffisantes, puisqu'elles consistent dans les idées de la raison pure) :

« Sont seulement matière à croyance <*Glauben*> des objets tels que l'assentiment <*Fürwahrhalten*> qu'on leur donne est nécessairement libre, c'est-à-dire n'est pas déterminé par des fondements de vérité objectifs, indépendants de la nature et de l'intérêt du sujet.

Aussi en raison de ses fondements simplement subjectifs, la croyance ne procure aucune conviction qui puisse être communiquée et qui exige l'assentiment universel comme la conviction qui vient du savoir. »⁵⁵⁶

Autrement dit, pour qu'une créance puisse être communiquée, il faut qu'elle soit un « savoir <*Wissen*> ». Ce qui fait l'objet d'un « *Glauben* » ou d'une « *Überredung* » ne se communique pas.

Nous voici donc dans la situation d'affirmer que ne se communique pas tout ce qui est de l'ordre de l'intimité d'un sujet et qui n'entre pas de façon manifeste en accord avec un objet. Voilà une affirmation bien problématique quand on se trouve dans la situation d'une clinique entre mondes, et si l'on pense la rencontre de ces mondes comme la rencontre de « croyances culturelles » différentes, voire opposées. Dans le cadre de cette pensée, la pratique ethnopsychiatrique est manifestement impossible.

Sont impossibles aussi les mouvements de transformation qu'a traversés J. Favret-Saada, se trouvant contrainte d'adopter une formule étrange mais particulièrement signifiante pour faire entrer malgré tout ce qu'elle vivait dans le langage de la croyance. Au moment où elle revient sur l'obligation où elle s'est trouvée d'être « prise », au moment où elle a cette formulation sur laquelle je me suis déjà arrêtée s'agissant de la question de la mise en risque de l'identité du chercheur – « moi-même, je ne savais plus très bien si je l'étais encore [ethnologue] » –, elle poursuit :

⁵⁵⁶ Kant, *Logique*, op. cit., p. 78 ; Ak. IX, 69-70.

« Bien sûr, je n'ai jamais cru *comme à une proposition vraie* qu'un sorcier puisse me nuire en posant des charmes ou en prononçant des incantations. »⁵⁵⁷

Cela, prend-elle soin de souligner, n'est pas lié au fait qu'elle serait, elle, une ethnologue rationnelle, donc non crédule, quand les habitants du Bocage seraient des paysans, donc crédules :

« Je doute que les paysans eux-mêmes y aient cru *de cette façon-là*. »⁵⁵⁸

Qu'elle affirme n'y avoir jamais « cru » est déjà problématique – elle aurait été « prise », donc sincère, sans pour autant « croire ». C'est très directement le problème que j'ai formulé plus haut à propos des ethnopsychiatres en me demandant : « comment peuvent-ils se prétendre sincères s'ils ne croient pas ? » Mais la manière dont elle propose de sortir de la difficulté est encore plus intéressante : il y aurait différentes manières de « croire ». La question est donc de savoir comment l'on pourrait « croire » sans croire « *comme à une proposition vraie* ». Peut-on encore parler, à ce propos, de « croyance » ?

Tant que l'on n'a pas mis au jour cette autre manière de « croire », formuler le problème en termes de « croyance », c'est affirmer ou bien une impossibilité de communication, ou bien une contradiction au sens strict – et, pour le chercheur, s'exposer à l'incarner. Ce fut une autre manière pour moi de formuler le problème dans ma recherche de master, en parlant de « contradiction structurale », proposant un parallèle entre la situation que décrit J. Favret-Saada dans *Les mots, la mort, les sorts*, celle des ethnopsychiatres qui posent la question de savoir, comme dit T. Nathan, « comment [on peut] être Bambara et Français »⁵⁵⁹ en même temps, et celle des migrants. Cela posait un problème massif : si la « contradiction » est réputée « pathogène » pour les migrants (selon l'étiologie de type structural que j'avais développée), pourquoi ne l'est-elle pas pour les thérapeutes ? De deux choses l'une : ou bien ils ne sont pas dans une situation comparable et le parallèle est faux ; ou bien, si l'on pense les choses autrement, il n'y a pas contradiction. C'est cette seconde possibilité que je voudrais envisager.

⁵⁵⁷ J. Favret-Saada, *Désorceler*, p. 152. Je souligne.

⁵⁵⁸ *Ibid.* Je souligne.

⁵⁵⁹ T. Nathan, « Quelques principes d'ethnopsychiatrie », conférence du Grep-mp, prononcée à Toulouse, le 9 mars 1999, *Parcours*, n° 19/20, 1998-1999.

1.1.3. « Comment on peut à la fois n’y croire nullement et y croire tout à fait »⁵⁶⁰

C’est sous la forme d’une telle contradiction que J. Favret-Saada décrit à la fois la position qui est celle des habitants du Bocage et la sienne. Racontant l’épisode particulièrement complexe de la mise au ban d’une famille⁵⁶¹ par le bourg en raison de leurs accointances avec le désorceleur connu sous le nom de « l’homme de Quelaine », l’ethnologue restitue les entretiens qu’elle eut avec la fille du défunt maire une fois l’agitation du scandale passée. Étudiante en géographie, la jeune Marie niait avoir jamais eu à faire directement à la sorcellerie :

« J’y croyais pas, j’y croyais pas tellement encore... »⁵⁶²

Et l’ethnologue de préciser :

« [Ce n’est pourtant pas qu’elle puisse être dite y croire davantage à présent. Mais son récit, comme tout récit de sorcellerie, pose inévitablement la question de savoir comment on peut à la fois n’y croire nullement et y croire tout à fait]. »⁵⁶³

Il en va de même des « gens qu’un désorceleur a accusés d’être des sorciers » :

« Ceux-ci, notons-le, affirment *en même temps* ne pas croire aux sorts *et* que les désorceleurs sont des sorciers. »⁵⁶⁴

Comment rendre compte de telles contradictions ? C’est à un mécanisme psychique que nous renvoie l’auteure pour cela, à savoir celui qu’Octave Mannoni a résumé par la fameuse formule « Je sais bien...mais quand même... »⁵⁶⁵ et qui s’appuie sur la pensée freudienne du « désaveu, <Verleugnung> », présentée plus particulièrement dans deux célèbres articles : « Le fétichisme » (1927) et « Le clivage du Moi » (1938). Dans le contexte du récit de J. Favret-Saada, il s’agit de la tentation de réaliser *quand même* un « désir impossible », à savoir sauver de la mort, grâce à la « *force* » de l’homme de Quelaine, le

⁵⁶⁰ J. Favret-Saada, *Les mots la mort, les sorts*, op. cit., p. 69.

⁵⁶¹ À savoir la famille de l’ancien maire de Chailland, les Fourmond.

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ *Ibid.*

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 78.

⁵⁶⁵ Octave Mannoni, *Clefs pour l’imaginaire ou l’Autre Scène*, Paris, Éditions du Seuil, 1969 : « Je sais bien... mais quand même », cité par J. Favret-Saada dans *Les mots, la mort, les sorts*, op. cit., p. 72.

maire du bourg atteint d'un cancer, « condamné par la science, c'est-à-dire par la réalité. »⁵⁶⁶
Ce qui persiste ici malgré les démentis de cette réalité, c'est un « désir d'immortalité. »⁵⁶⁷

Cette formule, J. Favret-Saada se l'applique à elle-même, entre autres au moment où elle cherche à expliquer « comment elle a pu » être prise. Le résumé qu'elle fait de la séance avec Madame Flora que j'ai déjà mentionnée, en est scandé : « Pour moi, *je sais bien* que nommer celui qu'elle dit être mon sorcier ou parler de lui n'est pas le tuer, *mais quand même* je ne puis me résoudre à demander sa punition ; *Je sais bien* que celui qu'on dit être mon sorcier n'a jamais pratiqué la moindre magie contre moi ; *je sais bien* que les rituels de Madame Flora, par eux-mêmes, ne peuvent provoquer quelque effet que ce soit (...) *mais quand même*, puisque tant de vœux de mort circulent en tous sens...vais-je mourir, à mon tour, dans un accident de voiture ? »⁵⁶⁸

Que signifie plus précisément cette formule, et conviendrait-elle pour penser la situation des ethnopsychiatres au sein du dispositif ? Autrement dit, pourrait-on dire : « ils *savent bien* que les *jnoun* n'existent pas... *mais quand même*...des « collègues », ailleurs, les pratiquent » et, comme a pu le dire Lévi-Strauss, « il n'y a pas de raison de nier l'efficacité de certaines pratiques magiques »⁵⁶⁹ ?

La *Verleugnung*, telle que la détermine Freud dans les deux articles cités, se présente comme une forme de négation de la réalité qui n'est pas inconsciente – en quoi elle n'est pas une « négation » au sens strict, qui impliquerait un « refoulement ». C'est ce qui fait son caractère remarquable, et qui conduit Freud, non à redéfinir la distinction entre névrose et psychose, mais, à tout le moins, à penser une sorte de situation intermédiaire :

« Empruntant une voie purement spéculative, j'ai dernièrement trouvé que la névrose et la psychose diffèrent essentiellement en ce que, dans la première le moi, au service de la réalité, réprime un morceau du ça tandis que dans la psychose, il se laisse emporter par le ça à se détacher d'un morceau de la réalité. »⁵⁷⁰

Le fondateur de la psychanalyse se dit contraint, dans cet article, à revenir sur cette distinction qu'il juge aventureuse, dans la mesure où il rencontre en traitement deux patients

⁵⁶⁶ J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, p. 75.

⁵⁶⁷ *Ibid.*

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 163-165.

⁵⁶⁹ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., « Le sorcier et sa magie », p. 192.

⁵⁷⁰ Freud, « Le fétichisme », dans *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 2 : « Objets du fétichisme », Paris, Gallimard, 1970, p. 22.

qui « n'avaient pas pris connaissance de la mort de leur père aimé dans leur deuxième et dixième année (...) – aucun des deux, cependant, n'avait évolué en psychose »⁵⁷¹. Pouvait donc se produire une forme de déni de la réalité, opéré par le moi, sans que celui-ci perde toute attache avec cette dernière. Ce déni porte sur un « morceau » de la réalité nous dit Freud. C'est ce type de déni qui se produirait chez le « fétichiste », qui n'en devient pas psychotique pour autant, mais fabrique une sorte de substitut, par déplacement, à l'absence insupportable, à l'absence qu'il faut absolument nier, à savoir celle d'un « phallus maternel » :

« Ici, donc, un morceau de la réalité avait reçu un déni du moi, tout comme chez le fétichiste la désagréable réalité de la castration de la femme. »⁵⁷²

La solution à cette contradiction se trouve dans la notion à laquelle Freud consacra plus tard l'article portant sur le « clivage du moi », mais qui se trouve déjà présente ici :

« Il n'y avait qu'un courant de leur vie psychique qui ne reconnaissait pas cette mort ; un autre courant en tenait parfaitement compte ; les deux positions, celle fondée sur le désir et celle fondée sur la réalité, coexistaient. »⁵⁷³

Si l'on suit Mannoni, nous tenons avec cette notion « l'origine de toutes les croyances qui survivent au démenti de l'expérience. »⁵⁷⁴ Tout se passe en effet comme si « la *Verleugnung* du phallus maternel dessinait le premier modèle de toutes les répudiations de la réalité »⁵⁷⁵. Mon objectif n'est pas ici de me positionner « pour » ou « contre » une telle proposition d'analyse. Il est de tenter de pointer ce qui a pu faire, tout d'abord, que J. Favret-Saada ne la reprend plus à son compte trente ans plus tard, dans le second ouvrage consacré à son expérience dans le Bocage et que j'ai déjà abondamment cité, à savoir *Désorceler* (la formule qui remplace cette analyse posant la question de ce que signifie : « être affectée »⁵⁷⁶), ensuite de déterminer pourquoi cette analyse ne me semble pas pouvoir convenir à décrire ni ma démarche ni celle des ethnopsychiatres. Il faut pour cela proposer des hypothèses sur ce que cette formule semble faire au chercheur qui se l'applique.

S'agissant de ce que J. Favret-Saada restitue de son expérience dans le bocage normand, plusieurs points me semblent problématiques. Le premier réside dans le fait que le

⁵⁷¹ *Ibid.*

⁵⁷² *Ibid.*

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁷⁴ Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire*, *op. cit.*, p. 12.

⁵⁷⁵ *Ibid.*

⁵⁷⁶ Tel est le titre du dernier chapitre de l'ouvrage, *op. cit.*, p. 145.

lien à une « vérité », à une réalité en quelque sorte plus vraie qu'une autre est maintenu et que l'on demeure dans la situation de « croire comme à une proposition vraie ». On n'a donc pas par là mis au jour une manière de « croire » *autrement*. Si l'on peut dire en effet qu'il y a « désaveu » de quelque chose, c'est que l'on considère que ce quelque chose est pourtant le « vrai », qui réside précisément dans le « je sais bien ». C'est ce que souligne du reste Mannoni au moment où il explicite la distinction entre le refoulement proprement dit et la *Verleugnung* :

« On s'aperçoit qu'il n'y a de *mais quand même* qu'à cause du *je sais bien*. Par exemple, il n'y a de fétiche que parce que le fétichiste sait bien que les femmes n'ont pas de phallus. Cette liaison même pourrait servir à caractériser la *Verleugnung*. »⁵⁷⁷

Il y a donc toujours disqualification, à ceci près qu'elle se trouve effectivement déplacée – et ce second point importe encore plus. Cette disqualification ne place plus les termes dans une comparaison qui opposerait un « eux » et un « nous », ou un « nous avant » et un « nous maintenant », elle est en quelque sorte intégrée au moi-sujet lui-même et se présente comme les deux parties d'un moi clivé, qui partagent un « moi en tant que » et un autre « moi en tant que ». Par exemple, entre un « moi en tant qu'ethnologue » et un « moi en tant que vivant l'expérience indigène » pour reprendre la formule de Lévi-Strauss.

Les formules de J. Favret-Saada sont à cet égard plutôt significatives. Ainsi, à propos des entretiens qu'elle a avec la jeune Marie Fourmond, quand elle pointe la contradiction qui traverse les habitants du Bocage, c'est le terme de « dissociation » qui vient à l'auteure :

« Sur ce point [c'est-à-dire s'agissant des activités de désorceleur de l'homme de Quelaine, qui le situent à un tout autre niveau que celles de « toucheur »⁵⁷⁸] le raisonnement de Marie est parfaitement *dissocié*. »⁵⁷⁹

Je rappelle par ailleurs que c'est, de la même manière, en termes de « clivage » que l'auteure décrit la situation dans laquelle elle se trouve tant qu'elle refuse la prise. Voici sa formule :

⁵⁷⁷ Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire*, op. cit., p. 12-13.

⁵⁷⁸ La distinction entre « toucher » et « désorceler » est capitale dans le cadre de ce récit, dans la mesure où s'y joue pour une bonne part le scandale qui affecte la famille Fourmond. Contacter l'homme de Quelaine pour qu'il « touche » Monsieur Fourmond ne fait en aucun cas entrer la famille dans le dispositif sorcellaire. Sur cette distinction, voir J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, op. cit., p. 63-71. Ce sont ces activités de désorceleur que Marie dénie – l'accusation qui les touche consistant précisément à reprocher à Madame Fourmond ses accointances avec la sorcellerie.

⁵⁷⁹ J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, p. 82.

« La marque de la scientificité et de l'objectivité se repère donc ordinairement dans le clivage institué entre un sujet de l'énonciation ethnographique et l'ensemble des énoncés produits sur la culture indigène. »⁵⁸⁰

Elle *sait bien*, en tant qu'ethnographe, que des vœux de mort sont inoffensifs, *mais quand même*, elle refuse d'assumer de tels vœux. On pourrait m'objecter ici que c'est précisément le mouvement par lequel elle accepte qu'il y ait un « mais quand même » qui lui permet d'accepter la prise. Et en effet, tout se passe comme si, admettant qu'elle doit prendre en compte un « mais quand même » – c'est son *obligation* d'ethnologue –, elle défaisait un premier clivage qui la faisait osciller entre elle « en tant qu'ethnographe » définie par des exigences, et elle « en tant que soumise au dispositif sorcier ». Il me semble néanmoins que la formule reconduit le clivage, en opposant notamment une dimension « publique » du soi et une dimension « privée », d'une manière qui me semble bloquer un pan de la recherche. J'aurai l'occasion d'y revenir⁵⁸¹.

J'avais tenté, dans la première partie de ce travail, de montrer que c'était exactement à ce type de positionnement contradictoire que conduit la démarche du « faire comme si » qui repose sur la présupposition d'un inconscient commun, dans la mesure où cette présupposition amène nécessairement à faire l'économie d'un travail sur les transformations. C'est ce que j'avais appelé l'exigence d'une « double appréhension simultanée ».

Certes, le « je sais bien, mais quand même » est assez différent du « comme si » de Lévi-straussien, dans la mesure où il ne ressortit pas au registre des processus véritablement inconscients, alors que la fonction symbolique est bien une fonction inconsciente de l'esprit. Je voudrais néanmoins montrer maintenant qu'à tout le moins une explication par les « croyances » n'est pas incompatible avec la présupposition d'un inconscient commun, et qu'éventuellement, elle pourrait même y être nécessaire, assurant une sorte de relai, de jonction, qui ferait sinon défaut, entre ce que Lévi-Strauss appellera les « différents étages du vivant. »⁵⁸²

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁸¹ Cf. *infra*, section II, ch. 1., 1.2.2. : « Je sais bien...mais quand même ».

⁵⁸² Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., « L'efficacité symbolique », p. 231.

Il semblerait que, par là, j'affirme quelque chose qui entre en contradiction avec la critique que propose V. Descombes du texte concernant la notion d'« efficacité symbolique », que je semblais pourtant cautionner plus haut. Si je m'emploierai en effet plus loin à nuancer cette critique, je maintiendrai qu'elle permet de pointer quelque chose d'essentiel s'agissant de la notion de « croyance ». Alors que celle-ci semble avoir pour fonction de relier « forme » et « contenu », en l'occurrence une explication de l'efficace de l'incantation par la forme et une autre par le contenu, elle échoue à remplir cette fonction. Telle est du moins l'idée que je voudrais ici soumettre au lecteur.

Pour le dire avec B. Latour, la croyance serait une « exigence d'accès que l'on a privée des moyens pratiques d'accéder à quoi que ce soit. »⁵⁸³ Dans le cadre de la pensée du philosophe-anthropologue des sciences, cela peut se résumer ainsi : la notion de « croyance » rapporte, sur un mode binaire, un « quelqu'un » qui croit à un « quelque chose » qui est cru, un sujet à un objet visé. Cela a supposé que l'on procède à un effacement massif des médiations (les « moyens pratiques »). En ce sens, la notion de « croyance » induirait quelque chose de comparable à ce que fait la notion de « référence ». Pour penser qu'il y a d'un côté les mots et de l'autre le monde, et pour s'interroger ensuite sur la manière dont les premiers peuvent bien se rapporter au second, lui correspondre, il a fallu annuler l'ensemble du travail de médiation qui les reliait – je résume ici très rapidement la thèse développée dans le premier chapitre de *L'espoir de Pandore*. Autrement dit, il a fallu évacuer tout ce qui peut opérer de la transformation. Je n'aborde pas pour l'instant la question des « moyens pratiques » mais interroge cette efficace de la notion de « croyance » qui en fait une sorte de jonction magique – une sorte de rapport immédiatement donné – entre deux termes, mais dont le rapport demeure lui-même mystérieux.

1.1.4. Croire et faire « comme si » : le monstre et le microbe

J'ai déjà eu l'occasion de faire état du diagnostic que porte V. Descombes sur le structuralisme de Lévi-Strauss. Dans l'article qui nous occupe maintenant, sur l'« efficacité symbolique », la fameuse « équivoque du symbolique » critiquée par le philosophe se traduirait par une contradiction, que l'on peut rapidement résumer comme une opposition tranchée entre « forme » et « contenu ». De même que le structuralisme que V. Descombes

⁵⁸³

B. Latour, *Jubiler – ou les tourments de la parole religieuse*, op. cit., p. 35.

appelle « phonologique », serait inattentif au lien entre la forme et le sens, rendant la syntaxe « autonome », de même la pensée structurale croit pouvoir procéder ici à une explication par la forme – une explication « structurale » – qui ne prenne pas en compte le contenu de l’incantation, contenu qui réside précisément dans les représentations auxquels « croient » les Cuna. Cela a en effet l’avantage de rendre cette explication d’autant plus universelle (au sens d’un « universel de ressemblance ») qu’elle n’est pas dépendante du contenu particulier de tel ou tel mythe.

Pourtant, bien que dans tout énoncé, on peut « dissocier la forme et le sens » et apparemment séparer la syntaxe et le contenu de l’énoncé, il faut néanmoins, pour opérer cette séparation, « conserver quelque chose de la perspective du sens. »⁵⁸⁴ De la même manière dans le cas de l’incantation, on ne peut pas considérer la forme du mythe sans conserver quelque chose de son sens. Sinon, *n’importe quel* récit, pourvu qu’il ait la structure requise, pourrait produire l’effet de l’incantation du chaman. Or, même si Lévi-Strauss affirme que « la *forme* mythique prime le *contenu* du récit »⁵⁸⁵, on peut douter que ce soit la conclusion à laquelle il veuille conduire son lecteur, parce qu’alors l’ironie de V. Descombes ne serait en rien excessive.

Cette « forme » est un rappel, dans le texte lévi-straussien, de la fameuse « efficacité symbolique » définie un peu avant :

« L’efficacité symbolique consisterait précisément dans cette ‘propriété inductrice’ que possèderaient, les unes par rapport aux autres, des structures formellement homologues pouvant s’édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant : processus organiques, psychisme inconscient, pensée réfléchie. »⁵⁸⁶

Le lecteur en conclut logiquement que l’hypothèse qui a la faveur de Lévi-Strauss est celle de cette « propriété inductrice ».

Mais alors, pourquoi plus de la moitié de l’article est-elle consacrée à la restitution du *contenu* de l’incantation du chaman et à une description pointilleuse du contexte dans lequel celle-ci est prononcée ? Si Lévi-Strauss ne conservait par là « quelque chose de la perspective du sens », pourquoi restituerait-il à son lecteur le mythe de Muu, les conceptions que les Cuna

⁵⁸⁴ V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 179.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 234.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 231.

se font de l'univers et des âmes des hommes ? Or, ce qu'il nous rapporte là, ce sont bien ce que l'on appelle communément des « croyances culturelles ». C'est du reste par le biais de la notion de « croyance » que Lévi-Strauss présente le « contenu » du mythe :

« Que la mythologie du chaman ne corresponde pas à une réalité objective n'a pas d'importance : la malade y croit, et elle est membre d'une société qui y croit. »⁵⁸⁷

Cette proposition suit immédiatement l'explicitation que Lévi-Strauss a faite de la pensée cuna.

La question que l'on peut poser est dès lors la suivante : y a-t-il quelque chose qui, tout en faisant lien, laisse ouverte la possibilité de voir dans ce texte la contradiction que pointe V. Descombes ? C'est ici que la formule de B. Latour prend son importance. La notion de « croyance » serait précisément ce qui ferait lien. Cependant, se limitant à nommer une mise en rapport entre un sujet croyant et un objet de croyance, sans restituer pour autant les éléments de la transformation qu'implique cette mise en rapport, celle-ci demeurerait interprétable comme « magique ». Si l'on suit l'hypothèse jusqu'au bout, ce ne serait pas le contenu de la représentation qui serait « magique ». Ce serait bien plutôt la manière dont la mise en rapport serait décrite qui rendrait celle-ci « magique ».

Comment fonctionne ce type de mise en rapport que constitue la notion de « croyance » ? Quelle « image de la pensée » dessine-t-elle, pour qu'elle dispense celle-ci de toute description des éléments et des modalités de la mise en rapport ? Je voudrais à ce propos formuler l'idée que c'est en tant qu'elle désigne une adhésion immédiate d'un sujet à un objet lui demeurant extérieur – adhésion que l'on a tendance à penser sur le mode du « corps et âme » –, qu'elle semble résoudre une difficulté qu'elle ne fait que couvrir.

1.1.4.1. Croyance et intériorité

Le problème général posé dans « L'efficacité symbolique » est celui de ce que Lévi-Strauss appelle une « *manipulation psychologique* de l'organe »⁵⁸⁸ :

« La malade, ayant compris, ne fait pas que se résigner : elle guérit. »⁵⁸⁹

⁵⁸⁷ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., « L'efficacité symbolique », p. 226.
⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 219.

En d'autres termes et pour reprendre la formule qu'en donne V. Descombes, le problème est celui du rapport envisageable entre « la réalité physique » et « la réalité non physique. »⁵⁹⁰ La malade « comprend » l'incantation du chaman. Cela met en jeu des processus psychiques – ou cognitifs. La douleur prend sens dans le cadre de cette incantation, le monde est remis en ordre. Mais en quoi cela explique-t-il que la malade « guérisse », c'est-à-dire que des processus physiologiques soient par là mobilisés ? C'est ici que le texte de Lévi-Strauss soulève une intéressante difficulté :

« Rien de tel ne se produit chez nos malades, quand on leur a expliqué la cause de leurs désordres en invoquant des sécrétions, des microbes ou des virus. »⁵⁹¹

Comment se fait-il que, dans notre monde, alors que nous disposons aussi d'une manière d'intégrer la maladie dans un système de sens, cela ne suffise pas à opérer une modification des processus physiologiques ? Je proposerai plus bas une hypothèse appuyée sur ce que j'ai pu expérimenter de la pratique ethnopsychiatrique⁵⁹². Ce qui m'importe pour l'instant est de souligner que celle que fait Lévi-Strauss est gagée sur la distinction entre « intériorité » et « extériorité » :

« On nous accusera peut-être de paradoxe si nous répondons que la raison en est que les microbes existent, et que les monstres n'existent pas. Et cependant, la relation entre microbe et maladie est extérieure à l'esprit du patient, c'est une relation de cause à effet ; tandis que la relation entre monstre et maladie est intérieure à ce même esprit, conscient ou inconscient : c'est une relation de symbole à chose symbolisée. »⁵⁹³

Comme le fait remarquer V. Descombes, il y a là combinaison de deux distinctions : la distinction entre « une relation de *cause à effet* » et « une relation de *symbole à chose symbolisée* », et celle qu'on fera entre « une relation extérieure à l'esprit » (le microbe existe, il n'est pas qu'une représentation), et « une relation intérieure à l'esprit » (le monstre n'existe pas, il n'est qu'une représentation)⁵⁹⁴. Lévi-Strauss ici n'est pas exclusif. Il ne dit pas si la première distinction importe plus que la seconde. Mais dans les deux cas et y compris quand

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 226.

⁵⁹⁰ V. Descombes, *La denrée mentale*, *op. cit.*, p. 147.

⁵⁹¹ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, « L'efficacité symbolique », p. 226.

⁵⁹² Cf. *infra*, section II, ch. 2, 2.2.3.3. : Paroles agissantes, consistance des « ventres » et transmission.

⁵⁹³ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, « L'efficacité symbolique », p. 226.

⁵⁹⁴ V. Descombes, *La denrée mentale*, *op. cit.*, p. 146.

on est dans la situation de combiner « intériorité » et « relation de symbole à chose symbolisée », une objection se présente :

« Mais où Lévi-Strauss trouve-t-il donc une action du monstre (ou du symbole de ce monstre) sur l'organisme ? »⁵⁹⁵

Il la trouve dans ce que V. Descombes appelle une « spéculation »⁵⁹⁶, à savoir précisément dans l'hypothèse de la « propriété inductrice » entre structures homologues qu'est l'efficacité symbolique. Or, aux yeux du philosophe, pour qu'une telle proposition tienne, il faut nécessairement présupposer un geste qui aboutisse à « naturaliser l'esprit. »⁵⁹⁷

Ma question est la suivante : est-ce parce que Lévi-Strauss a de tels présupposés matérialistes qu'il ne lui paraît pas contradictoire qu'un symbole agisse sur l'organisme, ou est-ce parce qu'il utilise un agencement conceptuel où il trouve une notion – celle de « croyance » – qui fait habituellement ce lien ? Sans trancher la question, je voudrais développer à présent cette seconde possibilité.

1.1.4.2. Croyance, représentation et préjugé

Il me semble à cet égard que la critique de V. Descombes passe sous silence cet élément de la « croyance » (son problème étant celui du « mentalisme » et de la « naturalisation de l'esprit », cela n'est pas indispensable à l'argumentation). Il dit en effet :

« Le symbole n'agit que si la femme se représente le lien du monstre symbolisant au mal symbolisé. »⁵⁹⁸

Mais que la femme « se représente » un tel lien ne suffit pas encore. Une « croyance » n'est pas une simple représentation. C'est une représentation *et* autre chose. Une représentation *et* une adhésion à cette représentation ai-je proposé plus haut. Il faut que la malade « y croi[e] et qu'elle soit membre d'une société qui y croi[e] ». Il faut que ce système de croyances « fonde la conception indigène de l'univers ». C'est dire que la forme n'y suffira pas (quand bien même elle primerait sur le contenu), et qu'il faut quelque chose qui vienne « ancrer » cette

⁵⁹⁵ *Ibid.*

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 149.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 146.

forme dans la pensée de la malade de telle sorte qu'elle n'ait « jamais mis en doute » ce système. Selon l'hypothèse que je formule ici, ce serait la notion de « croyance » qui jouerait habituellement ce rôle.

Je me réfèrerais à nouveau sur ce point au célèbre texte de la *Critique de la raison pure* dans lequel Kant traite de la question de ce qu'il appelle le « tenir pour vrai (la créance) <Fürwarhrhalten> ». Le philosophe y distingue un ensemble de manières de se rapporter à ce qui est « tenu pour vrai », en articulant l'ensemble de ces distinctions autour de l'opposition entre « subjectif » et « objectif ». Or ce qui est essentiel au fait de « tenir pour vrai », rappelons-le, réside précisément dans son aspect *subjectif* :

« L'acte de tenir pour vrai (la créance) est un fait de notre entendement qui peut reposer sur des raisons objectives, mais qui exige aussi des causes subjectives dans l'esprit de celui qui juge. »⁵⁹⁹

Ce fait *peut* reposer sur des raisons objectives et dans ce cas, Kant l'appelle « conviction <Überzeugung> ». Il peut aussi ne reposer sur aucune raison objective et dans ce cas il s'appelle « persuasion <Überredung> ». Dans les deux cas, la créance doit avoir, pour être telle, des « causes subjectives » – que celles-ci soient celles, « insuffisantes », de « la nature particulière du sujet » (comme dans la persuasion), c'est-à-dire la nature du sujet empirique, qui est sensible ou « pathologiquement » affecté, ou celles, « suffisantes », du sujet transcendantal qui fait un usage pur pratique de sa raison (comme dans la « foi », qui traduit l'allemand « *Glauben* »).

C'est du reste pour cette raison que l'« objet » de la « croyance », ou son existence, est le plus souvent considéré comme incertaine ou douteuse, la croyance faisant alors figure de « préjugé ». C'est du moins ce terme qu'utilise Descartes quand il traite de la possibilité de l'erreur. Celle-ci, on le sait, n'est pas le fait de l'entendement qui disposerait par devers lui de notions qui seraient, en soi, fausses. Elle trouve sa source dans la volonté :

« D'où est-ce donc que naissent mes erreurs ? C'est à savoir, de cela seul, que la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas. »⁶⁰⁰

⁵⁹⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 682 ; *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III 531.

⁶⁰⁰ Descartes, *Œuvres philosophiques II, Méditation quatrième*, Paris, Classiques Garnier, 1999, p. 463.

L'erreur vient donc de ce que j'accorde mon assentiment à une notion qui n'est pour moi ni claire ni distincte – qui n'a pas passé l'épreuve du doute hyperbolique. Certes, « cela arrive rarement », et il faut y voir l'effet d'une sorte d'habitude à la présomption :

« Nous nous trompons souvent parce que nous présumons avoir autrefois connu plusieurs choses, et que tout aussitôt qu'il nous en souvient nous y donnons notre consentement, de même que si nous les avons suffisamment examinées, bien qu'en effet nous n'en ayons jamais eu une connaissance exacte. »⁶⁰¹

Cette présomption repose sur les fameux « préjugés de notre enfance » dont il est question juste après :

« Or, pendant nos premières années, notre âme ou notre pensée était si fort offusquée du corps ne connaissait rien distinctement, bien qu'elle aperçût plusieurs choses assez clairement ; et parce qu'elle ne laissait pas de faire cependant une réflexion telle quelle sur les choses qui se présentaient, nous avons rempli notre mémoire de préjugés, dont nous n'entreprenons presque jamais de nous délivrer. »⁶⁰²

Ce qui m'intéresse ici n'est pas de statuer sur la valeur de vérité de cette description de la naissance des préjugés que propose Descartes. Le point qui m'importe réside dans ce que le philosophe désigne comme la source d'indistinction de nos premières pensées ou notions, à savoir le corps. Ce point me semble autoriser une hypothèse sur le type de jonction que la « croyance » peut établir quand elle est mobilisée pour expliquer l'efficace des pratiques magiques.

La « croyance » s'articule manifestement, chez les deux auteurs, d'une part au « subjectif », d'autre part au « corps ». Je ne cherche pas ici à établir des correspondances entre deux pensées profondément différentes. Je demande simplement que l'on m'accorde que la notion de « croyance », quand elle a son sens de « préjugé » chez Descartes, ou de « persuasion » chez Kant, est intimement liée à une perturbation de la pensée par le corps – puisque ce que Kant appelle la « nature particulière du sujet » correspond strictement, dans son langage, à la possibilité pour l'homme d'être « pathologiquement affecté ».

⁶⁰¹ Descartes, *Œuvres philosophiques III, Principes de la philosophie*, I, § 44, Paris, Classiques Garnier, 1998.
⁶⁰² *Ibid.*, I, § 47.

Ce que je souhaite noter, c'est une logique, qui me semble parcourir ces textes, et qui pourrait être à l'œuvre également dans le texte de Lévi-Strauss ainsi que dans la manière dont son lecteur le reçoit. Si l'argumentation de l'anthropologue ne semble pas contradictoire au premier abord et si elle ne paraît pas juxtaposer deux voies explicatives sans lien entre elles, c'est peut-être parce que l'une de ces voies comporte la notion de « croyance » et que cette dernière joint précisément les niveaux concernés par l'efficacité symbolique – à savoir, la subjectivité et le corps. Elle les joint, qui plus est, en prenant en compte la possibilité d'une pensée inconsciente – c'est la définition même du « préjugé » que de n'avoir pas fait l'objet d'un examen et d'incliner le sujet à agir sans qu'il s'aperçoive de cette influence ; c'est aussi sur ce point que porte, on l'a vu, la différence que fait Kant entre la « persuasion » et ce qu'il appelle l'« opinion ».

Par conséquent, dans le cadre de cette logique, quand Lévi-Strauss nous dit que le traitement est efficace parce que la patiente « croit » au mythe, il nous dit au moins deux choses : premièrement que cela vient concerner son intériorité et requérir d'elle une adhésion dont elle n'a pas conscience, dont elle ne peut pas se garder, sur le modèle des « préjugés » cartésiens ; deuxièmement, même si cela n'est évidemment pas explicite, quelque chose comme : « ce mythe – parce qu'il fait l'objet de croyance – lui est chevillé au corps ».

Reste que ce lien peut être qualifié de « magique ». C'est ce que propose V.Descombes. Voici la première explicitation de l'hypothèse lévi-straussienne que fait le philosophe, qu'il rejettera, mais qui m'intéresse en ce qu'elle porte sur le type de mise en rapport que produit la « croyance » :

« Si je suppose qu'une même structure est réalisée dans des matériaux différents, par exemple comme mythe, comme palais et comme symphonie, puis-je réparer le toit du palais en changeant un épisode dans le mythe, ou bien en modifiant la partition de la symphonie ? Ce serait de la magie. »⁶⁰³

En d'autres termes, l'hypothèse de la « propriété inductrice » que serait l'« efficacité symbolique » conduirait à une explication de type magique, au sens où rien ne ferait lien entre la réalité physique et la réalité non physique. V. Descombes ne retient pas ce choix interprétatif de l'hypothèse de Lévi-Strauss, parce qu'il entend montrer que, précisément pour éviter ce recours « magique », Lévi-Strauss a fait le choix de « naturaliser l'esprit ». Je la retiens, non pas pour affirmer contre V. Descombes, que Lévi-

⁶⁰³ V. Descombes, *La denrée mentale*, op. cit., p. 147.

Strauss recourrait bien à une explication de type magique, mais pour proposer l'hypothèse que – en tous les cas –, c'est bien ce que fait la notion de « croyance ».

Dès lors, la notion de « croyance » apparaît comme une sorte de « raccord » tard venu, qui n'est pas suffisant à établir un lien consistant entre les termes reliés. La croyance demeurerait une « exigence d'accès ». Tout se passe comme si, grâce à la notion de « croyance », on essayait de saisir quelque chose qui déborde *nécessairement* le domaine sur lequel elle peut porter – quelque chose qui a à voir avec une sorte de « concrétude », que l'on pense trouver dans ce qu'on appelle la « matérialité ».

Or il y a sur ce point une sorte d'évidence, dans la logique habituelle de mon monde, qui nous conduit à aller chercher le « concret », le « matériel », dans le domaine du « physique », où règne la relation causale⁶⁰⁴. J'ai plus haut proposé l'idée que c'est un geste de ce type qui conduit Peirce à affirmer, dans le domaine de la philosophie du langage, que « la relation de référence est une relation physique ou, si elle ne l'est pas dans l'emploi actuel des signes, elle l'a été. »⁶⁰⁵ Cherchant pour ainsi dire de quoi faire consister les relations, le philosophe semble aller chercher ce qui pourrait assurer cette consistance dans le domaine de la causalité physique. Or, dans son article sur « l'efficacité symbolique », Lévi-Strauss paraît adopter une démarche analogue : pour expliquer que la patiente guérisse (qu'elle ne fasse pas que « se résigner »), il faut que l'incantation l'atteigne « corps et âme ». Autrement dit, les « représentations », qui sont des éléments « mentaux », et fussent-elles organisées en système, ne suffisent pas. Il faudrait qu'elles jouissent d'une sorte d'« ancrage » dans le « concret ». Si ce point est moins visible dans le texte de J. Favret-Saada, ou en tout cas moins explicite, on ne peut pas nier néanmoins que les textes les plus programmatiques de Freud s'assignent le même objectif : trouver le moyen de « rejoindre » le champ du biologique en partant de celui de la psychanalyse, c'est-à-dire résoudre enfin le fameux problème de « l'union de l'âme et du corps ». Or, qui mobilise le concept de « désir » comme équivalent théorique de « pulsion » ne le fait pas impunément, et c'est bien ce rôle de jonction problématique que joue

⁶⁰⁴ Cette affirmation est bien entendu trop générale, et l'on pense de suite à Leibniz, dont la philosophie ne cesse de travailler cette « évidence » et fabrique un concept de « physique » qui ne le limite pas à la « matérialité ». À ce sujet, voir entre autres, le § 17 du *Discours de métaphysique*, *op. cit.*. Je ne fais que pointer ici ce qui est de l'ordre d'une tendance et qui consiste dans l'efficacité d'une logique implicite qui fait passer pour évidente une équivalence entre concret-matériel-physique.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 21.

la notion de « pulsion » dans la théorie freudienne. C'est du reste à Freud que Lévi-Strauss reprend cet objectif :

« L'analogie entre les deux méthodes [entre la chamanisme et la psychanalyse] serait plus complète encore si l'on pouvait admettre, comme Freud semble l'avoir suggéré à plusieurs reprises, que la description en termes psychologiques de la structure des psychoses et des névroses, doive disparaître un jour devant une conception physiologique, ou même biochimique. Cette éventualité pourrait être plus proche qu'il ne semble. »⁶⁰⁶

On saisit en ce sens qu'une logique analogue préside à l'association forte qui est faite entre « sincérité » et « croyance ». Dans le cas de Peirce, comme dans celui de Freud ou de Lévi-Strauss, il s'agit de la recherche de ce que j'ai appelé plus haut, à propos des relations, une « consistance ». La « croyance » signifie une adhésion qui garantit, sur un plan subjectif, la sincérité du sujet. En ce sens, un sujet qui « croit » ne peut pas être « insincère. »⁶⁰⁷ Il semble pourtant que la « croyance » ne remplisse pas cet office de manière satisfaisante. C'est la raison pour laquelle la critique que fait V. Descombes de la notion d'« efficacité symbolique », même si elle est sans doute abrupte et empreinte d'une trop grande radicalité, trouve toutes les conditions pour tomber juste : même si l'on a cru, parce que l'on mobilise la notion de « croyance », jeter un pont entre forme et contenu (ce que ma lecture essaye de faire ressortir), la scission reste patente (ce que V. Descombes souligne quant à lui).

Tout se passe comme si le rapport qu'établissait la « croyance » entre le sujet qui croit et la représentation de ce en quoi il croit, était du même type que celui qui « jette un pont » entre l'esprit et le corps dans le texte lévi-straussien sur l'« efficacité symbolique », à savoir un rapport de type « magique », qui met immédiatement les deux termes en relation sans que l'on sache vraiment en quoi consiste ce rapport – de là à proposer l'idée que cela tient, précisément, à ce que ce rapport *ne consiste pas du tout*, il n'y a qu'un pas. C'est ce pas que franchit B. Latour en affirmant que la « croyance est une exigence d'accès que l'on a privée des moyens pratiques d'accéder à quoi que ce soit. »⁶⁰⁸

En d'autres termes, pour reprendre l'image de l'écart que j'ai déjà utilisée à plusieurs reprises, tout se passe comme si l'on était placé devant un écart dont la notion de « croyance »

⁶⁰⁶ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., « L'efficacité symbolique », p. 230-231.

⁶⁰⁷ Pour reprendre la traduction qui est faite de l'une des conditions du succès de l'emploi des performatifs et qui est la sincérité du locuteur, Austin, *Quand dire, c'est faire* (tr. fr. Gilles Lane), Paris, Éditions du Seuil, 1970 : « Insincérités », p. 52, traduit « *Insincerities* », *How to do things with words*, Oxford, Clarendon Press, 1962, p.18.

⁶⁰⁸ B. Latour, *Jubiler – ou les tourments de la parole religieuse*, op. cit., p. 35.

permettrait de rapprocher les deux extrémités, non pas en remplissant l'écart, mais en collant ses deux bornes. Le terme de « croyance » aurait alors pour fonction de servir d'intermédiaire là où tous les médiateurs ont été évacués, et dès lors, la question qui se pose est la suivante : est-ce que ce n'est pas le type de liaison qu'induit la notion de « croyance » qui rend impossible d'envisager autrement que sur le mode de la « magie » les pratiques qui sont ici décrites ?

Quoi qu'il en soit, si la croyance a bien ce type d'efficace, si elle produit des rapports qui ne consistent pas, il est compréhensible que l'on soit tenté d'aller en quelque sorte chercher cette consistance ailleurs (ailleurs qu'à un niveau « mental »). Le plus souvent, on va la chercher là où c'est un *topos* de la situer en philosophie, en particulier quand on veut être certain qu'il n'y aura là rien de « mental », rien de « psychique », à savoir dans la « matière », dans le champ du « physique ». Mais manifestement cette seconde tentative tardive de raccordement ne suffit toujours pas. Il semble bien qu'il faille en quelque sorte remonter plus en amont, revenir en arrière et s'interroger, par exemple, sur les distinctions mêmes qui sont établies entre les termes que la croyance est censée relier. À cet égard, la question est la suivante : suffit-il de réaménager les distinctions entre « corporel » et « spirituel », entre « objectif » et « subjectif », « extérieur » et « intérieur », « forme » et « contenu » ? Ce qui suit a pour objectif de montrer que cela ne peut pas suffire et que c'est de *plan de pensée* qu'il faut changer – ce changement de plan constituant alors l'obligation la plus caractéristique de l'ethnopsychiatrie (et peut-être de toute pratique « clinique »).

De cela témoigne à mes yeux ce que je pense pouvoir repérer dans les textes des auteurs cités, ou dans leur trajet, comme ce que j'appellerais, avec I. Stengers, des « hésitations ». Quelles sont ces hésitations et en quel sens puis-je dire qu'elles témoignent de la nécessité d'un changement de plan de la pensée ?

1.2. « Hésitations »

Je n'utilise pas ici ce terme d'« hésitations » dans une acception qui puisse être péjorative ou critique. Je l'emploie dans le sens que lui donne I. Stengers, où il doit s'entendre dans le cadre de la distinction entre « exigences » et « obligations » et désigne aussi bien l'attitude du chercheur qui est prêt à se soumettre aux obligations que lui assigne son objet, que la capacité de cet objet à « faire hésiter » :

« Leurs obligations ne mobilisent pas les scientifiques, elles les font hésiter. »⁶⁰⁹

Naturellement, ce qui fait hésiter et la manière dont le chercheur hésite, sont différents pour chaque pratique. Mais l'hésitation désigne dans chaque cas cette attitude qui rend le chercheur capable de ne pas arrêter sa pensée, de retarder quelque temps la décision. Un exemple assez signifiant de cette « hésitation » me semble se trouver dans la manière dont Devereux décrit le « psychanalyste idéal. »⁶¹⁰ Selon Devereux, celui-ci cherche à laisser agir le plus possible la « perturbation » que crée la rencontre avec l'objet, avant d'arrêter sa pensée sur le fameux « et c'est cela que je perçois » :

« Plus on diffère la réaction qui consiste à dire : « et c'est cela que je perçois » et plus nombreuses sont les fonctions que l'on permet au stimulus de heurter, plus pertinents et plus authentiquement comportementaux sont les phénomènes qu'on perçoit effectivement. »⁶¹¹

À l'inverse, il y a une manière d'ignorer cette perturbation qui conduit à son annulation pure et simple. On fabrique alors ce qu'I. Stengers appelle des « faits méthodiques »⁶¹² par opposition à des « faits expérimentaux », qui remplissent certes des exigences, mais sont aveugles à ce que peut bien requérir tel ou tel objet comme obligations. Tel est le rôle qu'incarne le « psychiatre béhavioriste »⁶¹³ aux yeux de Devereux, qui « estompe délibérément les réverbérations anxiogènes que déclenche en lui son patient »⁶¹⁴ :

« La manière *paniquée* dont ils crient (prématurément) : « et c'est cela que je perçois » et leur contre-attaque au moyen d'électrochocs ou de lobotomies en sont l'illustration. De telles mesures visent à empêcher le patient d'atteindre l'intériorité du thérapeute par une attaque défensive visant à atteindre celle du patient. »⁶¹⁵

Je laisse de côté la question de savoir quels sont les critères qui définissent le « bon moment » pour dire : « et c'est cela que je perçois ». C'est une question générique qui ne peut trouver réponse que dans le cadre d'une situation clinique précise. Ce qui m'importe est cette idée qu'il y a, pour le chercheur – et pas seulement pour le psychanalyste idéal – un temps d'hésitation, qui n'a rien de nuisible pour la recherche, mais qui tout au contraire est le

⁶⁰⁹ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, op. cit., p. 67.

⁶¹⁰ Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, op. cit., p. 411.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 431-432.

⁶¹² I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, op. cit., p. 74.

⁶¹³ Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, op. cit., p. 410.

⁶¹⁴ *Ibid.*

⁶¹⁵ *Ibid.*

moment que celui-ci s'accorde pour se laisser « imprégner » en quelque sorte de son objet, et surprendre par lui – le temps, donc, de se laisser « mettre en risque ». Il n'y a pas de prise possible sans ce moment d'hésitation – qui n'a rien d'une attente passive, mais implique la démarche *active* du chercheur qui consiste à se laisser vaciller.

Or de ce point de vue, il me semble que de telles hésitations sont présentes, aussi bien chez Lévi-Strauss que chez J. Favret-Saada, et je voudrais rendre ici sensible l'idée que celles-ci, si elles peuvent ressembler à des contradictions, sont aussi les témoins de la nécessité, dans ces cas précis, d'un changement de régime de pensée.

1.2.1. Le « complexe chamanique »

Si l'article sur « l'efficacité symbolique » peut être lu comme un texte qui « hésite » peu malgré toutes les précautions que prend Lévi-Strauss, celui qui lui sert presque d'introduction dans le recueil d'articles que constitue l'*Anthropologie structurale*, à savoir « Le sorcier et sa magie », qui date de la même année que le premier (1949), manifeste des changements de perspective, des reformulations que l'on peut lire comme exprimant de très riches hésitations. La thèse paraît, au premier abord, reprendre strictement la même affirmation que l'article concernant « l'efficacité symbolique » :

« L'efficacité de la magie implique la croyance en la magie. »⁶¹⁶

Lévi-Strauss réitère ici la plus classique des formes d'une explication par les croyances. Pourtant, sans le formuler explicitement, sans attirer l'attention du lecteur, il fait intervenir ce qui pourrait bien se présenter comme une sorte de « concurrent » des plus sérieux à la notion de « croyance », s'agissant de rendre compte de l'efficace des pratiques magiques. Il s'agit de ce que Lévi-Strauss nomme « expérience ». Or cette modification, presque subreptice, m'importe tout particulièrement dans la mesure où elle vient clairement signer toute la différence entre ce que l'anthropologue appelle l'« appréhension » d'un terrain (celle-ci fût-elle simultanément « externe » et « interne »), et ce que j'ai appelé, en suivant J.Favret-Saada, l'obligation d'une « prise ». Ce faisant, elle signale également, s'agissant de mon terrain, ce qui fait diverger la tentative de dire : « ils y croient », et les tâtonnements qu'a impliqués l'expérimentation d'un « ce qui s'y passe ».

⁶¹⁶ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., « Le sorcier et sa magie », p. 205.

Voici les textes en question. Dans les deux cas, Lévi-Strauss décrit ce qu'il appelle le « complexe chamanique »⁶¹⁷, c'est-à-dire l'agencement complexe qu'il faut prendre en compte quand on se donne pour objectif de proposer des hypothèses sur l'efficacité des pratiques dites « magiques ». La description qu'il en donne au début de l'article est la suivante:

« Il n'y a (...) pas de raison pour mettre en doute l'efficacité de certaines pratiques magiques. Mais on voit, en même temps, que l'efficacité de la magie implique la croyance en la magie, et que celle-ci se présente sous trois aspects complémentaires : il y a d'abord la croyance du sorcier dans l'efficacité de ses techniques ; ensuite, celle du malade qu'il soigne, ou de la victime qu'il persécute, dans le pouvoir du sorcier lui-même ; enfin la confiance et les exigences de l'opinion collective, qui forment à chaque instant une sorte de champ de gravitation au sein duquel se définissent et se situent les relations entre le sorcier et ceux qu'il ensorcelle. »⁶¹⁸

Voici maintenant comment se formule ce même « complexe » à la fin de l'article :

« Cette affabulation d'une réalité en elle-même inconnue, faite de procédures et de représentations, est gagée sur une triple expérience : celle du chaman lui-même qui, si sa vocation est réelle (et même si elle ne l'est pas, du seul fait de l'exercice), éprouve des états spécifiques, de nature psychosomatique ; celle du malade, qui ressent ou non une amélioration ; enfin, celle du public qui participe lui aussi à la cure, et dont l'entraînement qu'il subit, et la satisfaction intellectuelle et affective qu'il retire, déterminent une adhésion collective qui inaugure elle-même un nouveau cycle. »⁶¹⁹

On reconnaît bien les trois pôles du « complexe » : celui du praticien, celui du malade et celui du groupe. Mais de l'un à l'autre, il ne s'agit plus de « *la croyance en la magie* » qui se présente sous la forme de « *trois aspects complémentaires* », mais d'« *une triple expérience* ».

Que s'est-il passé entre temps ? Il s'est produit que Lévi-Strauss a restitué le contenu d'un « autre document, d'une valeur exceptionnelle »⁶²⁰, qu'il trouve chez Boas⁶²¹, et qui consiste en l'autobiographie que celui-ci recueillit en kwakiutl auprès de l'homme qui devint le grand sorcier Quesalid. Si ce document a une valeur si exceptionnelle, c'est qu'il fournit un témoignage, pour ainsi dire « en première personne », du parcours qui mena le jeune homme

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 205.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 193.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 205.

⁶²⁰ *Ibid.*, 200.

⁶²¹ Boas, "The religion of the Kwakiutl", *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. X, New-York, 1930, part. II, p. 1-41.

de la position de sceptique ironisant sur les pratiques qu'il estimait plus que douteuses des guérisseurs de son groupe à la situation de chaman à ce point réputé pour l'efficacité de ses traitements qu'il finit par évincer tous les autres chamans de la région. En effet, nous dit Lévi-Strauss, Quesalid « ne croyait pas au pouvoir des sorciers » et son désir d'être initié n'avait d'égal que celui de démasquer ces imposteurs, dont la pratique se limitait à un « étrange mélange de pantomime, de prestidigitation et de connaissances empiriques. »⁶²² Quesalid fait donc partie de ces « magiciens » qui avaient tant intrigué Mauss par l'apparent cynisme qui les faisait affirmer qu'« ils savent à quoi s'en tenir. »⁶²³

Situation effectivement exceptionnelle, qui place le lecteur devant un problème des plus épineux et déjoue à peu près l'ensemble des procédés explicatifs auquel celui-ci est accoutumé. C'est qu'habituellement, si l'on accepte d'envisager que de telles pratiques ont une efficace quelconque, c'est que l'on se dit que, « pour eux », peut-être, c'est efficace, puisqu'« ils y croient », mais que « pour nous », qui n'avons pas la même « culture », il va de soi que ce ne le serait pas. Autrement dit, il semble que l'on adopte assez spontanément une attitude dite « culturaliste » devant ce type de difficulté, ce qui implique deux choses : d'abord qu'une pratique thérapeutique « interculturelle » est impossible, ensuite que, toute personne étant « déterminée » par son « origine culturelle », il ne lui est pas possible de diverger de ce qui constitue pour ainsi dire sa « structure mentale » (on reconnaît ici les écueils de ce que V.Descombes appelle le « holisme collectif »).

Or, tout se passe dans ce texte comme si Quesalid opérait en situation « interculturelle ». Non seulement il ne « croit » pas aux subterfuges des chamans, mais il développe même une pensée capable de rendre compte de cette efficace fantoche. Ainsi, ébranlé lui-même par sa première et franche réussite thérapeutique, il « interprète son succès par des raisons psychologiques, 'parce que le malade *croyait fermement* dans le rêve qu'il avait eu à mon sujet'. »⁶²⁴ Quesalid semble ainsi être un étranger chez lui – un étranger dont la pensée a ceci de très intéressant qu'elle pourrait être celle-là même d'une personne du monde du lecteur de Lévi-Strauss (c'est-à-dire aussi du mien). Du point de vue de Quesalid lui-même, son traitement n'a pas été efficace *en tant que traitement*, mais en tant que capable d'influencer psychologiquement le patient, en s'appuyant sur des éléments culturels que Devereux aurait volontiers appelé des « leviers culturels ».

⁶²² *Ibid.*, p. 201.

⁶²³ Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », dans *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p.88.

⁶²⁴ *Ibid.*, je souligne – même si je ne puis évidemment avoir un regard sur ce que traduit « croire fermement » dans la langue kwakiutl.

Pourtant, ce sceptique invétéré, nourrissant les « pires soupçons » à l'égard des pratiques de ceux qui deviendront ses pairs, doué d'un « esprit critique » des plus affutés, cet homme deviendra le chaman le plus respecté et le plus craint de la région. Que s'est-il passé ? C'est à cette question que le texte de Lévi-Strauss cherche à apporter une réponse.

1.2.1.1. Pensée circulaire ?

À cet égard, il me paraît particulièrement significatif qu'une fois ce récit développé, il ne soit plus possible à Lévi-Strauss de définir le « complexe chamanique » en termes de « croyance ». Tout se passe comme si l'histoire de Quesalid impliquait de prendre en compte ici le « ce qui s'y passe »⁶²⁵ de J. Favret-Saada, en le désindexant de la notion de « croyance ». Mais il semble que se manifestent ici deux exigences opposées. D'un côté, maintenir la notion de « croyance » induit manifestement un cercle – ce qui conduirait à éviter de l'utiliser –, mais d'un autre côté, s'en passer complètement risquerait d'évacuer la dimension essentielle de la sincérité du thérapeute. Lévi-Strauss la maintient donc, et fonde cette croyance sincère sur l'expérience :

« Il n'y a pas de raison de douter, en effet, que les sorciers, ou au moins les plus *sincères* d'entre eux, ne *croient* en leur mission, et que cette croyance ne soit fondée sur l'expérience d'états spécifiques. »⁶²⁶

Le cercle attendu apparaît quand on relit les quelques lignes qui précèdent. Ces « états spécifiques » sont en effet soumis à condition. Le pôle occupé par le chaman suppose en effet que « la vocation [du chaman soit] réelle », c'est-à-dire que celui-ci soit « sincère », c'est-à-dire qu'il « croi[e] en sa mission » : il ressentira des états spécifiques « *si* sa vocation est réelle ». On peut en effet difficilement supposer que Lévi-Strauss, par « vocation », entende quelque chose comme un « don », dans la mesure où cela constituerait, comme dit J. Favret-Saada, un pur et simple « escamotage du problème. »⁶²⁷ En d'autres termes, dans ces conditions, il faudrait pouvoir soutenir en même temps ces deux propositions : il n'y a d'expérience que s'il y a croyance ; mais la croyance elle-même doit être fondée sur l'expérience d'« états spécifiques ». On retrouve donc la difficulté soulevée plus haut à propos

⁶²⁵ J. Favret-Saada, *Désorceler*, op. cit., p. 156.

⁶²⁶ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., « Le sorcier et sa magie », p. 205. C'est moi qui souligne.

⁶²⁷ J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, op. cit., p. 37-38.

de la formulation de ce que Ph. de Lara appelle « le problème de Frazer ». Si l'on explique l'efficace des pratiques « magiques » par la croyance, encore faut-il pouvoir répondre à la question de savoir comment les sauvages peuvent bien croire à l'efficace de ces pratiques.⁶²⁸

Il ne fait pas de doute que Lévi-Strauss avait vu la difficulté – sans quoi il ne proposerait pas des éléments permettant de sortir de ce cercle, à savoir la possibilité que l'expérience ne soit pas gagée sur la croyance, ainsi que l'hypothèse d'une efficace reposant sur le « *consensus social* »⁶²⁹ – c'est à cette dernière proposition que Lévi-Strauss accordera le plus de crédit ; c'est néanmoins de la première que me semble venir les plus fructueuses hésitations, comme je tenterai de le montrer.

Je commencerai par celle que favorise Lévi-Strauss et dont on peut dire qu'elle reconduit le cercle. Il s'agit en l'occurrence d'expliquer comment, en même temps que Quesalid est devenu le plus fameux sorcier de sa région, ses rivaux ont été ni plus ni moins répudiés par le groupe. L'anthropologue mobilise ici le témoignage de ces rivaux, qui, note-t-il, ne s'appuient pas tant sur leurs échecs pour expliquer leur déroute, que sur « leur honte, sentiment social par excellence »⁶³⁰ :

« L'échec est secondaire, et on perçoit, dans tous leurs propos, qu'ils le conçoivent comme une fonction d'un autre phénomène : l'évanouissement du *consensus social*, reconstitué à leurs dépens autour d'un autre praticien et d'un autre système. »⁶³¹

La question revient ici logiquement, puisque le consensus social consiste dans l'adhésion du groupe à un ensemble de représentations – c'est-à-dire dans sa « croyance » à ces représentations et aux pratiques qui les incarnent : s'ils y croient, comment peuvent-ils y croire ? Et encore une fois, c'est l'« expérience » qui est mentionnée :

« En l'absence de tout contrôle expérimental, qui n'est pas nécessaire et n'est même pas demandé, c'est cette expérience seule, et sa richesse relative dans chaque cas, qui peut permettre le choix entre plusieurs systèmes possibles, et entraîner l'adhésion à telle école ou à tel praticien. »⁶³²

Mais, Lévi-Strauss l'a relevé, comment y aurait-il « expérience » s'il n'y a, au préalable, adhésion ?

⁶²⁸ Ph. De Lara, *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*, op. cit., p. 30.

⁶²⁹ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., « Le sorcier et sa magie », p. 207.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 207.

⁶³¹ *Ibid.*

⁶³² *Ibid.*, p. 209.

L'autre possibilité est exprimée dans une parenthèse surprenante, mais qui ne sera pas reprise. S'agissant toujours de ces « états spécifiques, de nature psychosomatique », censés être gagés sur la « vocation réelle » du chaman, Lévi-Strauss évoque la possibilité que cette vocation puisse n'être ni réelle, ni sincère. Que se passe-t-il alors ? Si la vocation du chaman n'est pas « réelle », il reste la possibilité qu'il fasse malgré tout l'expérience de ces états spécifiques, « du seul fait de l'exercice ». Il me semble que s'ouvre dans cette parenthèse l'entière possibilité de l'expérimentation d'un « ce qui s'y passe », impliquant la mise en jeu d'une prise, d'une mise en risque de l'identité et d'un apprentissage, par et dans l'expérimentation, de ce dont une appartenance nouvellement cultivée peut rendre capable, quand bien même cette nouvelle « mise en culture » impliquerait un vacillement et une transformation de précédentes obligations, mais jamais un abandon – ce qui est manifeste dans le fait que Quesalid ne reproduit pas purement et simplement ce que lui ont appris ses pairs, mais le transforme et renouvelle au point de finir par les évincer tous. La question qui se pose donc maintenant est de savoir pourquoi Lévi-Strauss ferme la porte aussi rapidement à cette possibilité. Je ne peux ici que formuler des hypothèses.

Il semble tout d'abord que cette mention de l'« exercice » puisse être lue en un sens qui donne lieu à l'évacuation pure et simple de la sincérité des chamans – ce que Lévi-Strauss, on l'a vu, tient (à raison) à éviter. La manière dont la proposition est formulée invite à cette lecture, dans la mesure où une alternative est posée : ou bien leur vocation « est réelle », ou bien un certain « exercice » a eu une efficacité – et dans ce cas, cette vocation *n'est pas* réelle. Tout se passe comme si s'opposaient ici « sincérité et croyance » et « exercice et conditionnement », la seconde branche de l'alternative étant, aux yeux de Lévi-Strauss, inacceptable, dans la mesure où elle pourrait mener à un causalisme strict qui évacuerait la dimension qu'il entendait promouvoir, à savoir la dimension symbolique. On pourrait, en effet, y lire l'effet d'une sorte de dressage et se placer dans un cadre d'explication qui serait alors de type behavioriste, selon le modèle stimulus-réponse. Le stimulus de l'exercice produisant – causant – une réponse, ses répétitions finiraient par induire un renforcement du lien stimulus-réponse, sur le mode du « conditionnement opérant » de Skinner.

Dans le cadre d'une telle alternative et pour maintenir la sincérité des chamans, on serait donc contraint de conserver un mode d'explication par les croyances, où celles-ci seraient gagées sur l'expérience, mais de telle sorte que cette « expérience », si elle était entendue en un sens purement causaliste, serait insuffisante :

« Les épreuves et les privations auxquelles [les chamans] se soumettent suffiraient souvent à (...) provoquer [ces états spécifiques], même si on se refuse à les admettre comme preuve d'une vocation sérieuse et fervente. »⁶³³

Reste à savoir ici qui est ce « on ». Sans doute ce pronom désigne-t-il l'ensemble de ceux qui refusent de voir, dans les pratiques magiques, autre chose que les supercheries cyniques de pseudo-thérapeutes manipulant leur auditoire – et finissant, au mieux, par se laisser prendre à leurs propres artifices –, l'ensemble de ceux qui nient qu'à tout le moins certains sorciers « croient en leur mission ». Mais en un autre sens, Lévi-Strauss semble s'inclure lui-même dans ce « on », en ce que si ces « épreuves » paraissent sans doute être des explications nécessaires aux états vécus par ces praticiens, elles ne suffisent pas à expliquer une pleine et entière sincérité des thérapeutes. Il y faut d'autres « arguments ».

C'est ici que l'objection que j'ai soulevée, qui fait le constat d'un cercle, apparaît comme trop facile. L'argumentation de Lévi-Strauss se déploie en effet dans des directions bien plus multiples. On se rend compte que les voies explicatives mentionnées jusqu'ici – vocation, exercice, états spécifiques, épreuves et privations – ne peuvent pas être prises séparément. L'une ne peut suffire dès lors que les autres ont été exclues. C'est le tout qu'il faut considérer ensemble. Autrement dit, Lévi-Strauss est manifestement attentif à une toute autre dimension de la difficulté, dimension que j'appellerais « générique », et qui requiert que le problème soit tout autrement posé. Ce déplacement est déjà indiqué par la mention de la « richesse relative [de cette expérience] *dans chaque cas* ». C'est que l'« expérience » à laquelle ces pratiques donnent lieu est toujours relative à « ce à quoi oblige telle situation, telle proposition »⁶³⁴, et que les questions qu'elle pose « demand[ent] à être vérifiées par leurs conséquences. »⁶³⁵

1.2.1.2. Régime général ou régime générique ?

⁶³³ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., « Le sorcier et sa magie », p. 205-206.

⁶³⁴ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, op. cit., p. 68.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 78.

On s'attendrait à ce que Lévi-Strauss, invoquant le « consensus social », développe une argumentation qui aille dans le sens d'un déterminisme social du type que critique V.Descombes sous le nom de « holisme collectiviste ». Ce n'est pourtant pas ce que nous trouvons dans la suite du texte. S'employant à préciser « le problème fondamental (...) du rapport entre un individu et le groupe, ou, plus exactement, entre un certain type d'individus et certaines exigences du groupe »⁶³⁶ (problème formulé ici de la manière la plus générale qui soit), Lévi-Strauss s'engage dans la description d'une « scène » (nécessairement générique) :

« En soignant son malade, le chaman offre à son auditoire un spectacle. Quel spectacle ? Au risque de généraliser imprudemment certaines observations, nous dirons que ce spectacle est toujours celui d'une répétition, de l'« appel » c'est-à-dire la crise initiale qui lui a apporté la révélation de son état. »⁶³⁷

S'agit-il, par ce spectacle, de renforcer la crédulité de l'auditoire ? S'agit-il de le duper ? Le chaman se dupe-t-il lui-même ? Lévi-Strauss refuse fermement cette perspective et précise aussitôt :

« Mais le mot de spectacle ne doit pas tromper : le chaman ne se contente pas de reproduire ou de mimer certains événements ; il les revit effectivement dans toute leur vivacité, leur originalité et leur violence. »⁶³⁸

Le chaman ne se contente pas de « reproduire ou de mimer », il « revit », nécessairement autrement et sur un mode attaché à la situation, un événement initial. Il ne sait pas d'avance quels seront les trajets que cette expérience ouvrira. En cela, il s'agit d'une « expérience originale, qui ne peut être saisie du dehors »⁶³⁹, et qui n'est pas (que) l'expérience d'un sujet – plus exactement : elle est l'expérience d'une personne (avec son réseau), mais pas d'un sujet (entendu comme individu dérelativisé).

Article défini et article indéfini

⁶³⁶ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., « La sorcier et sa magie », p. 207.

⁶³⁷ *Ibid.*

⁶³⁸ *Ibid.*

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 209.

C'est dans ce sens que me paraît aller également ce que j'ai appelé une « torsion » manifeste entre la première formulation du « complexe chamanique » et la seconde. Avant d'entamer le récit de l'histoire de Quesalid, Lévi-Strauss nous parle de « la croyance en la magie », distribuée selon les trois pôles du « complexe chamanique » en des « aspects complémentaires ». Après ce récit, il est question d'« une triple expérience ». Pourquoi ce passage subreptice de l'article défini à l'article indéfini – qui accompagne en outre le glissement de la « croyance » à l'« expérience » ? Quoi que Lévi-Strauss ait « voulu dire » par là, il me semble que quelque chose ici se manifeste, qui est intéressant dans la perspective qui est la mienne depuis le début de cette recherche. Étant donné le rôle nodal que j'ai donné à la distinction entre « général » et « générique », je ne peux pas ici passer outre ce qui indique bien un tel passage.

Je m'appuierai également ici sur un passage de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, dont le contexte n'est évidemment pas le même, mais qui envisage cette différence entre l'article défini et l'article indéfini. Il s'agit d'un texte du premier chapitre. Deleuze s'emploie à décrire les caractéristiques de ce qu'il appelle un « concept ». Entre autres caractéristiques que j'ai déjà rappelées, le concept a des « composantes ». Ces « composantes » sont ce que Deleuze appelle des « traits intensifs » – c'est-à-dire qu'elles ne sont, pas plus que le « concept », caractérisées par une extension qui en ferait des référents à des états de choses. C'est à ce moment que le philosophe fait la remarque qui m'intéresse et que je mobilise ici librement :

« Chaque composante en ce sens est un *trait intensif*, une ordonnée intensive qui ne doit être appréhendée ni comme générale ni comme particulière mais comme une pure et simple singularité – « un » monde possible, « un » visage, « des » mots » – qui se particularise ou se généralise suivant qu'on lui donne des valeurs variables ou qu'on lui désigne une fonction constante. »⁶⁴⁰

La formule qui retient ici mon attention est évidemment celle qui met en contraste le « général » ou le « particulier » et le « singulier », et rapporte la singularité à l'article indéfini. Dans ce cadre, la question qui se pose est la suivante : pourquoi l'anthropologue préfère-t-il, quand il s'agit de « croyance », utiliser l'article défini – général ? Et pourquoi, à l'inverse, quand il est question d'« expérience », utilise-t-il l'article indéfini – singulier ? Enfin, pourquoi, quand il est question de « croyance », celle-ci est-elle dite « se présente[r] sous trois aspects complémentaires »⁶⁴¹, alors que cette formule disparaît purement et simplement quand

⁶⁴⁰ Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 25.

⁶⁴¹ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., « Le sorcier et sa magie », p. 192.

il est question d'expérience – les trois éléments devenant « indissociables »⁶⁴² bien que polarisés ? Ne peut-on voir là un passage, en quelque sorte sous-terrain, du général au générique ?

Dans le premier cas en effet, ce qui se présente est un concept au sens général du terme, et non au sens deleuzien : le concept de « croyance », propre, en tant que tel, à subsumer plusieurs cas – les « trois aspects » du complexe, c'est-à-dire : la croyance du sorcier, celle du malade et celle du groupe.

Dans le second cas, les choses sont bien différentes. On a « une triple expérience », composées d'éléments polarisés mais indissociables. Il n'est plus question de subsumer des aspects – en l'occurrence des personnes – sous un concept commun et de voir en quoi les croyances des personnes pourraient avoir une influence sur la situation. Il n'en est pas question, parce que cela ne suffit pas : il faut envisager la concrétion multiple, aux devenirs imprévisibles, d'un « ce qui s'y passe » :

« À la différence de l'explication scientifique, il ne s'agit pas de rattacher des états confus et inorganisés, émotions ou représentations, à une cause objective, mais de les articuler sous forme de totalité ou de système, le système valant précisément dans la mesure où il permet la précipitation, ou la coalescence, de ces états diffus. »⁶⁴³

Étrange rencontre, au sein de cette proposition, de régimes de pensée dont on a du mal à ne pas entendre la divergence. Difficile, en effet, d'entendre simultanément ici la mention d'un « système », auquel Lévi-Strauss accorde habituellement les caractéristiques formelles d'une « structure, c'est-à-dire [d']un système d'oppositions et de corrélations qui intègre tous les éléments d'une situation totale »⁶⁴⁴, et celle de la « précipitation, ou la coalescence, d'états diffus ». Que signifie en effet que ce système « vaut précisément dans la mesure où il permet [cette] précipitation, ou [cette] coalescence », sinon que ce système doit permettre une « prise » – autrement dit qu'il doit être entendu en un sens générique ?

La langue comme système ?

⁶⁴² *Ibid.*, p. 205.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 209.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 208.

La manière dont Lévi-Strauss s'attarde brièvement sur l'un des éléments de ce système va également dans ce sens. Parmi les « autres arguments » nécessaires à la justification des « états spécifiques » traversés par le chaman, Lévi-Strauss mentionne des « arguments linguistiques ». Curieusement, le traitement qu'il fait ici de la langue n'a plus grand-chose à voir avec celui qu'en autorise l'analyse phonologique dont l'anthropologue fait par ailleurs l'éloge :

« Dans le dialecte wintu de la Californie, il existe cinq modes verbaux qui correspondent à une connaissance acquise par la vue, par impression corporelle, par inférence, par raisonnement ou par ouï-dire. Tous les cinq constituent la catégorie de la connaissance, par opposition à la conjecture qui s'exprime différemment. Très curieusement, les relations avec le monde surnaturel s'expriment par le moyen des modes de connaissance, et parmi eux, ceux de l'impression corporelle (c'est-à-dire de l'expérience la plus intuitive), de l'inférence et du raisonnement. Ainsi, l'indigène qui devient chaman à la suite d'une crise spirituelle conçoit grammaticalement son état comme une conséquence qu'il doit inférer du fait, formulé comme une expérience immédiate, qu'il a obtenu le commandement d'un esprit, lequel entraîne la conclusion déductive qu'il a dû accomplir un voyage dans l'au-delà, à la fin duquel – expérience immédiate – il s'est retrouvé parmi les siens. »⁶⁴⁵

On le voit, il n'est pas question ici d'un « système d'oppositions et de corrélations » dont les propriétés formelles autoriseraient une combinatoire, et qui supposerait que « le langage est (...) un phénomène social, qui constitue un objet indépendant de l'observateur. »⁶⁴⁶ Au contraire, la langue est maniée très précisément comme « chose » au sens que T. Nathan a pu donner à ce terme et que j'ai repris plus haut⁶⁴⁷, en tant que les langues sont « fabriquées par un groupe » et qu'« ensuite [elles] elles fabriquent les individus de ces groupes un à un. »⁶⁴⁸ C'est leur dimension d'expérience qui importe. On voit du même coup qu'il serait simplement absurde de dire que le chaman « croit » qu'il a fait un voyage dans l'au-delà – puisque la langue pose justement la distinction à l'inverse et que ce qu'elle appelle « conjecture » traite d'un autre domaine du réel. Quoi qu'il en soit, quelque chose se passe ici, qui produit de la densité, de la « coalescence », de la « précipitation », quelque chose qui ressemble fort à ce que j'ai pu appeler plus haut, à propos des « êtres », une condensation ou compaction, et qui requiert un changement de registre de la pensée, qui prenne en compte des éléments susceptibles de faire consister une expérience.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 206. Lévi-Strauss s'appuie ici sur un ouvrage de D. Demetracopoulou Lee, « Some Indian Texts Dealing with the Supernatural », *The Review of Religion*, mai 1941.

⁶⁴⁶ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., « Langage et parenté », p. 72.

⁶⁴⁷ Cf. *supra*, section I, ch. 2 : Qu'entend-on pas « traduction en ethnopsychiatrie ?

⁶⁴⁸ T. Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, op. cit., p. 85-86.

Pour le dire encore autrement, en revenant sur l'hypothèse que j'avais formulée plus haut à propos de la notion de « croyance » et en m'appuyant sur cette proposition de B.Latour, selon laquelle « la croyance est une exigence d'accès que l'on a privée des moyens pratiques d'accéder à quoi que ce soit »⁶⁴⁹, il semblerait qu'ici Lévi-Strauss nous donne une partie des éléments de médiation, une partie de ce qui, au cours de la « scène » décrite, vient faire coalescence de manière à ce que quelque chose « se passe ».

Cela me permet de formuler la seconde hypothèse concernant la question posée plus haut : pourquoi Lévi-Strauss ne s'engage-t-il pas plus loin dans cette voie ? Pourquoi n'interroge-t-il pas davantage l'« exercice » ? La première proposait l'idée que Lévi-Strauss aurait souhaité éviter toute tonalité behaviouriste. D'après cette seconde hypothèse, l'anthropologue ne s'y engagerait pas parce que cela impliquerait, comme je m'efforce de le montrer, un tout autre abord du terrain et une toute autre approche de la discipline – entre autres, qui ne viserait pas une « appréhension » mais une « prise », qui n'éviterait pas d'impliquer la « subjectivité » du chercheur dans sa recherche au nom d'une restitution objective du travail « à l'extérieur », mais qui tout au contraire viendrait requérir cette « subjectivité » comme l'une des composantes d'une rencontre dont il lui revient d'explicitier les transformations.

C'est, à l'inverse, encore une fois vers le travail de J. Favret-Saada que je me tournerai pour décrire les mouvements que suit le chercheur qui s'y engage. Trente ans après la rédaction de son premier ouvrage, l'auteure publie *Désorceler*, où, délaissant une interrogation qui cherchait à comprendre ce qu'elle trouvait en y appliquant une théorie constituée (le « je sais bien, mais quand même » du premier ouvrage), elle dessine une nouvelle posture de l'ethnologue.

Je m'attacherai dans un premier temps à montrer d'abord comment un type d'hésitation comparable se fait sentir dès *Les mots, la mort, les sorts*. J'ai explicité plus haut deux difficultés que soulevait déjà une formulation du problème dans les termes d'un « je sais bien...mais quand même », à savoir le maintien d'un lien nécessaire à la notion de vérité impliquant, pour l'ethnologue comme pour les habitants du Bocage, ce que Freud avait appelé un « clivage ». Si ce « clivage » semble assoupli par la formule de Mannoni dans la mesure où il n'est pas l'effet d'un processus véritablement inconscient impliquant un refoulement, il me semble néanmoins être reconduit, autrement, et d'une manière qui bloque une dimension de la

⁶⁴⁹

B. Latour, *Jubiler – ou les tourments de la parole religieuse*, op. cit., p. 35.

recherche, vers laquelle J. Favret-Saada se tournera plus tard, et qui est celle, générique, de l'expérimentation.

1.2.2. « Je sais bien...mais quand même »

À cet égard, le texte que j'ai déjà relevé et commenté dans le cadre des interrogations concernant le type de nécessité qui pouvait être en jeu dans un régime de pensée générique où les personnes ont des « obligations » et des « appartenances »⁶⁵⁰, me semble se présenter comme une forme de retenue de l'auteure, d'arrêt de la démarche engagée, dont je voudrais demander s'il n'a pas à voir, précisément, avec l'analyse en termes de « je sais bien... mais quand même... » :

« D'avoir été engagée dans le discours de la sorcellerie au-delà de ce qui est exigible d'un ethnographe dans l'exercice ordinaire de sa profession pose d'abord la question de ce qu'a pu être mon propre désir de savoir, des raisons pour lesquelles je suis personnellement intéressée au projet de fonder les 'sciences humaines' et de ce qui a fait qu'à l'occasion de la divination, par exemple, je n'ai pu me satisfaire d'un pur et simple escamotage du problème dans la référence au « don », non plus qu'auparavant du travail des folkloristes. »⁶⁵¹

Il semble ici que la manière même dont ces interrogations sont formulées donne d'avance l'indice – et la justification – au lecteur du fait qu'elles se trouveront assez vite refermées. Mener une investigation sur celles-ci conduirait en effet à faire état d'une enquête sur le « propre désir » de l'auteure, sur les raisons « personnelles » qui l'ont rendue capable d'engager le mouvement de transformation que constitue la prise. Cela, du fait des exigences de la communauté de recherche à laquelle elle appartient, est exclu – j'y ai déjà insisté, et J.Favret-Saada le souligne elle-même, s'inscrivant en faux contre ces exigences.

Dans ce cadre, ce qui est surprenant, c'est qu'il semble que, malgré tout l'intérêt que l'auteure porte à ce qu'elle appelle la « subjectivation », cet intérêt se trouve par moments comme arrêté dans son élan. Une insistante distinction entre ce qui ressortit au « privé » (et qui doit le demeurer) et ce qui est de l'ordre du « public-publiable » semble demeurer des plus actives et bloquer la démarche que j'ai appelée d'explicitation des transformations. Par

⁶⁵⁰ Cf. *supra*, section I, ch. 3, 3.4.2.5. : Instauration et nécessité.

⁶⁵¹ J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, op. cit., p. 37-38.

exemple, si l’auteure précise au début de son travail que le lecteur est prié de garder à l’esprit qu’« [elle]-même et [son] histoire [sont] toujours incluses dans le stock d’individus et d’événements singuliers qui constituent un ‘cas’ »⁶⁵², elle n’en dira pas beaucoup plus sur cette histoire et sur ce qui aurait pu rendre possible ou favoriser le type de rapport très particulier qu’elle a instauré entre elle et son terrain.

Elle en donne plus loin la raison, dans un passage qui rend tangible ce que peut être l’hésitation d’un chercheur :

« Que j’aie pu être affectée par la mort du fils Coquin – comme, quelques mois plus tôt, par celle de la mère Chicot, par le récit de Renée Turpin ou les questions de Marie Fourmont – *en un sens*, cela ne concerne que mon rapport particulier avec le thème de la lutte ou de la mise à mort. Il ne me paraît pas pertinent ni même intéressant de m’étendre outre mesure sur ce point – *j’y reviendrai tout de même un peu plus loin* – sauf à faire trois remarques. »⁶⁵³

Tout se passe ici comme si l’auteure se trouvait dans une situation de double contrainte où elle ne pouvait ni exposer ce dont elle juge que cela devrait demeurer privé (du fait de ses exigences), ni s’empêcher de le faire (du fait de l’obligation à laquelle elle entend répondre). C’est que cette fameuse objection, de n’avoir fait que « retrouver [ses] fantasmes »⁶⁵⁴ dans le Bocage, persiste. Ma question est la suivante : cela a-t-il quelque chose à voir avec le fait que l’auteure se pense – c’est-à-dire *reprend son trajet* – à partir de la notion de « désaveu », c’est-à-dire à partir d’une *seule* théorie et d’un concept qui implique qu’un jugement soit porté sur la valeur de vérité d’une proposition ?

Je ne prétends pas ici que J. Favret-Saada aurait dû ou devrait faire part à sa communauté de recherche ou à son lecteur de ses « fantasmes », ni qu’il n’y aurait rien qui devrait demeurer privé, rien qui serait de l’ordre d’une intimité des personnes et qu’il importerait de ne pas partager (que dans mon monde on appelle, entre autres, « fantasmes »), bien au contraire.

Je demande si le fait de reprendre le trajet *de cette manière-là* ne contribue pas à bloquer le mouvement de reprise lui-même et, si oui, pourquoi. Dès lors qu’il s’agit de « désaveu » en effet, et même si l’on n’en conclut pas, comme le voudrait l’ensemble théorique dont cette notion est issue, qu’il s’agit *par conséquent* de la répétition du désaveu

⁶⁵² *Ibid.*, *op. cit.*, p. 56.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 161.

⁶⁵⁴ *Ibid.*

originaires, à savoir de la répudiation de la « réalité » de la castration, toute analyse de ce processus psychique mène à la mise à jour de « fantasmes » qui ont, par définition dans le cadre d'une recherche ethnographique, vocation à demeurer privés. Ou alors, même si l'on cherche à nourrir cette affirmation générale d'une prise générique sur et par une situation, cela ne peut se faire que dans le cadre d'une (psych)analyse, laquelle n'importe, en effet, qu'au « privé » de l'auteure ou à son devenir-psychanalyste. Pour dire les choses différemment : si le « mais quand même » pouvait être pensé autrement que comme manifestant des « fantasmes », peut-être pourrait-il être raconté avec moins de scrupules et faire ainsi l'objet d'une reprise plus entière, moins empreinte de cette sorte de culpabilité propre au chercheur qui s'accuse de « retrouver ses fantasmes » sur son terrain.

À n'en pas douter, J. Favret-Saada propose une issue à cette difficulté, en rapportant ces fantasmes à un registre autre celui du privé :

« Ces fantasmes ne sont pas seulement les miens et c'est en quoi ils ont quelque intérêt. »⁶⁵⁵

Autrement dit, même « intimes », ses fantasmes ne sont pas seulement privés – ils sont aussi collectifs, c'est-à-dire accessibles en droit à d'autres, communicables, éventuellement publiables. Mais alors pourquoi ne pas les déployer ? Ou plus précisément, pourquoi ne les développer que « tout de même un peu » ?

Peut-être que ce qui fait difficulté ici réside dans cette seconde objection qui consisterait à reprocher au chercheur non plus de retrouver des fantasmes « personnels » sur une situation, mais ceux d'une « culture », ce qui déformerait tout autant les « données » recueillies sur le terrain. On retrouverait dans ce cadre le problème soulevé par D. Sperber : l'anthropologue ne relève de « croyances » que ce qui ne lui est pas « évident », voire que ce qui lui paraît « faux ». Peut-être. Quoi qu'il en soit, dans un cas comme dans l'autre, le choix qu'a fait l'auteure de se soumettre à l'obligation de la « prise » se trouve ici incertain. Quelque chose refuse la « prise », c'est-à-dire la transformation. L'important est de savoir quoi ou de faire des hypothèses sur ce point.

La première partie de cette recherche nous en fournit une, qui a à voir avec la notion de « traduction ». Je ne m'y arrêterai que brièvement, ayant déjà longuement développé ce

⁶⁵⁵

J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, op. cit., 161-162.

point. Nous sommes en effet dans la situation où une théorie – et une seule⁶⁵⁶ –, est utilisée en étant positionnée en surplomb, sans être transformée par ce qu'elle est censée aider à penser. Autrement dit, elle est mobilisée sur le mode de l'application (que j'ai associée plus haut à une manière générale de manier la pensée), et non sur le mode de la mise en jeu (laquelle implique nécessairement une pratique générique de la pensée). De ce fait, rien ne met cette théorie en mouvement, autorisant par là une prise – « appliquée », elle risque fort d'enfermer, d'enfermer la pensée dans le cadre conceptuel qui est le sien (en l'occurrence les distinctions fermes entre « privé » et « public », « individuel » et « collectif »), occultant la voie à l'expérimentation que l'auteure appelle pourtant de ses vœux.

Par ailleurs, la question se pose dans ce cadre de savoir si ce qu'implique le terme de « fantasmes » n'est pas précisément pleinement partie de ce qui bloque cette expérimentation et l'invention entièrement assumée de ce qui sera la « méthodologie » de l'auteure dans *Désorceler*. Je parle du terme de « fantasme », parce que cette seconde hypothèse porte justement sur ce que l'on pourrait prendre pour de simples « manières de dire » n'engageant pas véritablement la pensée et les possibilités qu'on lui ouvre ou qu'on lui ferme par là.

Ces « manières de dire » appellent notamment, par exemple, des modalités de récit, comme j'ai tenté de le souligner en différenciant deux manières de raconter cette position du chercheur qui « retrouverait ses fantasmes sur son terrain ». Ces modalités de récit, ces « manières de dire » ne *font* pas rien au chercheur. Présenter celui-ci comme le jouet de fantasmes qu'il devrait pourtant s'efforcer de ne pas « retrouver » sur son terrain (mais comment ?), c'est l'« insulter »⁶⁵⁷, et sans doute arrêter sa pensée – puisqu'il saura très bien se censurer lui-même pour parer à l'insulte. En revanche, parler de lui comme de celui à qui revient l'obligation d'« identifier » en l'instaurant – c'est-à-dire en découvrant-inventant, en explicitant des processus de transformation – dans sa multiplicité, une intention compacte, générique et impersonnelle qui le *fait agir*, est peut-être une manière de le mieux traiter. Mais surtout, c'est une manière de le contraindre à inventer les instruments et les modalités de l'instauration.

⁶⁵⁶ Cette précision n'est pas destinée à suggérer qu'il faudrait, en tant que chercheur au sein d'une université, multiplier les théories par souci d'érudition ou d'exhaustivité. Elle signifie que, dès lors qu'une théorie se présente comme la seule à être convoquée, elle ne rencontre rien qui puisse la mettre en tension, la faire « entrer en tension » pour reprendre une expression à Simondon.

⁶⁵⁷ Cette question est une de celles qui vient concerner I. Stengers dans *La Vierge et le neutrino* : comment apprendre à bien parler – à parler sans les insulter –, aussi bien des pèlerins à qui il importe de rencontrer la Vierge, que des scientifiques à qui il importe de rencontrer le neutrino ?

À cet égard, il est très plausible que le terme même de « fantasmes » ait un effet de ce type. Qui, dans le contexte d'une publication scientifique, et même si la « subjectivation » ne lui fait pas peur, s'aventurerait plus avant dès lors que le mot « fantasmes » a été lâché ? De ce point de vue, je suivrai la remarque d'un psychanalyste qui pourtant devait manier cette terminologie à la perfection, à savoir Theodor Reik :

« J'avouerai volontiers que, de toutes les acquisitions de la psychanalyse, c'est sa terminologie qui me paraît la moins valable. Les noms donnés aux processus psychiques les plus subtils et les plus complexes – exception faite de certaines dénominations freudiennes – sont souvent peu suggestifs ; ils ressemblent à des involucres trop étroits qu'asperge de tous côtés un contenu psychique. »⁶⁵⁸

Il me paraît également significatif que ce soit dans un contexte où le psychologue met très fermement en garde les futurs cliniciens auxquels il s'adresse contre ce qu'il appelle la mobilisation d'un « *savoir de fichier* »⁶⁵⁹, qu'il prend le temps de faire cette remarque qu'il dit « terminologique ». Je n'affirme pas ici qu'une théorie, quelle qu'elle soit, pourrait être *en soi* et comme *par nature* du registre du « savoir de fichier ». Je propose, à partir de ce que j'ai expérimenté auprès de la pratique ethnopsychiatrique que, dès lors qu'une théorie est *la seule*, et que rien ne la met en tension, elle risque fort d'être maniée de la sorte.

La même question est susceptible de se poser avec le terme de « désaveu ». Ce point m'importe particulièrement dans la mesure où il a directement à voir à la fois avec la question du type de rapport que les ethnopsychiatres peuvent entretenir avec les mondes qu'ils rencontrent et avec celui qui s'est fabriqué entre moi-même et ce « terrain » que représentait l'ethnopsychiatrie. Il m'a toujours semblé, à cet égard, que penser la pratique des ethnopsychiatres dans les termes du « je sais bien...mais quand même » – en appliquant à mon terrain ce que J. Favret-Saada avait appliqué au sien – aurait été leur faire insulte et n'aurait pas été « bien traiter »⁶⁶⁰ mon objet de recherche.

J'aurais pu considérer – et sans doute à un moment l'ai-je fait – que les ethnopsychiatres se trouvaient dans cette dimension du « je sais bien...mais quand même ». « Ils savent bien » que les *jnoun* n'existent pas, « mais quand même », prendre en compte ces « croyances » leur permet de passer alliance, ou « mais quand même », ces *jnoun* sont mis en jeu dans certains dispositifs thérapeutiques. J'aurais pu me positionner moi-même ainsi : « je

⁶⁵⁸ Reik, *Le psychologue surpris. Deviner et comprendre les processus inconscients*, Paris, Denoël, 2^e éd., 2001, p. 113.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 111.

⁶⁶⁰ Selon la formule qu'emploie I. Stengers dans *La Vierge et le neutrino*, *op. cit.*, p. 137.

sais bien » que les *jnoun* n'existent pas, « mais quand même », pour des raisons fantasmatiques que j'ignore moi-même, j'y « crois » ; ou encore de cette manière : parce que les ethnopsychiatres prennent ces croyances au sérieux, alors je dois m'efforcer d'y « croire ». Mais outre que cet impératif : « je dois y croire », ou « ils doivent y croire », est une contradiction dans les termes, la question de ce qui m'autorisait à formuler des hypothèses sur ce que pouvait bien être ce que j'aurais alors dû appeler leurs « fantasmes » s'imposait avec insistance et recevait invariablement une réponse négative : strictement rien ne m'y autorisait.

Dans ce cadre, la « prise » se présentait bel et bien comme une obligation non négociable. Cela correspond à ce que j'ai appelé ci-dessus, en reprenant les mots d'I. Stengers, « bien traiter » son objet de recherche. La question qui se pose maintenant est de savoir si ce « bien traiter » ne serait qu'une démarche quelque peu frileuse qui prendrait simplement ses précautions pour ne pas heurter certaines sensibilités, ou s'il y a là une question qui soulève un enjeu qui est aussi pleinement un enjeu de connaissance. Il est clair à cet égard, par exemple, que formuler le problème dans les termes du « je sais bien, mais quand même », me rendant inutile de me laisser « prendre », m'aurait empêchée de tenir compte de la question qui oblige à faire diverger les deux « manières de dire » : comment penser les « êtres » et les pratiques thérapeutiques dites « traditionnelles », sachant que ce n'est ni en les disqualifiant, ni non plus en les mimant ?

1.3. « Être affectée »⁶⁶¹

Ce souci de « bien traiter » son objet de recherche a fait passer J. Favret-Saada d'une interprétation en termes de croyances analysables par un « je sais bien...mais quand même », à une « méthodologie » qu'elle appelle « être affectée », formule qui souligne une implication toute personnelle dans une dimension qui est celle de l'« expérimentation » imposée par le fait d'occuper une place dans le système sorcellaire :

« Cette place et les intensités qui y sont attachées ont donc à être expérimentées : c'est la seule façon de les approcher. »⁶⁶²

⁶⁶¹ J. Favret-Saada, *Désorceler*, op. cit., p. 145.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 156.

Je reviendrai à plusieurs reprises sur ce passage de l'ouvrage⁶⁶³. Mais avant d'en venir au type d'« expérimentation » qui a été celle de l'ethnologue, je m'attarderai quelque peu sur ce que l'on peut entendre par « bien traiter » son objet de recherche.

1.3.1. « Bien traiter » son objet de recherche

« Bien traiter », au sens où je l'entends ici, n'est pas déterminable *en général*, mais seulement *aux prises avec* cet objet lui-même. I. Stengers emploie cette formule dans un contexte où elle s'intéresse à déterminer ce que peut signifier traiter « *aussi bien les humains que nous sommes capables de traiter les non-humains.* »⁶⁶⁴ Il s'agit de répondre à la question : comment ne pas insulter, dans le traitement qui en est fait, aussi bien les pèlerins qui prient la Vierge, que les scientifiques qui font exister les neutrinos, que les « groupes d'utilisateurs (non repentis) qui cherchent à cultiver leurs rapports avec les drogues (illicites) »⁶⁶⁵, et ce, sans jamais les mettre tous *sur le même plan*, sans jamais les « assimiler »⁶⁶⁶ toutefois les uns aux autres, dans la mesure où les « causes » qui les réunissent respectivement divergent largement ? :

« Que signifie alors « traiter aussi bien » ? Certainement pas « traiter de la même manière » (...). Mais ce pourrait vouloir dire constituer ce à quoi on s'adresse comme « cause » obligeant à apprendre comment le bien traiter. De plus, bien traiter ne peut pas non plus être défini en général, mais toujours en relation avec l'enjeu du traitement. Dans le cas d'une pratique scientifique, l'enjeu désigne en même temps le rapport à créer et ce que ce rapport permet d'apprendre, s'il est réussi. »⁶⁶⁷

La question de savoir si l'ethnopsychiatrie est une pratique « scientifique » n'est pas directement la mienne. Mais quelque chose se dit ici de ce qui s'est produit dans mon trajet : entrer dans le dispositif ethnopsychiatrique, cela signifiait qu'il revenait à cet objet de m'apprendre comment entrer en rapport avec lui, faute de quoi je lui aurais « appliqué », sur un mode général, un ensemble théorique, ne me laissant pas l'opportunité d'en « apprendre quelque chose de nouveau. »⁶⁶⁸ Cela n'est qu'une autre manière de présenter la nécessité de se laisser « mettre en risque » par cet objet.

⁶⁶³ Cf. ci-dessous section II, ch. 1. 1.3.1. : « Bien traiter » son objet de recherche, et *infra* section II, ch. 2, 2.2.2.2. : Tension, intensités et transitionnalité.

⁶⁶⁴ Cette formule est de B. Latour, citée dans *La Vierge et le neutrino*, *op. cit.*, p. 135.

⁶⁶⁵ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, *op. cit.*, p. 139.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 137.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 77.

Si l'on suit I. Stengers, cela implique également cette proposition :

« Pour apprendre des [scientifiques], il faut apprendre à ne pas les traiter en 'humains', mais en praticiens. »⁶⁶⁹

« Ne pas les traiter en 'humains' », c'est-à-dire ne pas les traiter « en général », comme de « purs exemplaires de l'espèce humaine »⁶⁷⁰ – qu'ils sont aussi, mais cela va de soi –, ne pas les « assimiler », mais les traiter à partir de la « cause » qui les réunit en « collectifs », à partir de leurs obligations de praticiens – obligations qui, on l'aura compris, divergent nécessairement en fonction de ce qui les oblige et de la manière dont ils sont obligés.

Mais « apprendre » de cette manière – apprendre de l'objet *à la fois* ce en quoi il consiste *et* comment entrer en rapport avec lui –, cela ne peut se faire, semble-t-il, qu'en « expérimentant », au sens que Deleuze et Guattari donnent à ce terme dans *Mille plateaux* :

« Personne, même Dieu, ne peut dire d'avance si deux bordures s'enfileront ou feront fibre, si telle multiplicité passera ou non dans telle autre, ou déjà si tels éléments hétérogènes entreront en symbiose, feront une multiplicité consistante ou de co-fonctionnement, apte à transformation. Personne ne peut dire par où passera la ligne de fuite. (...) Faites rhizome, mais vous ne savez pas avec quoi vous pouvez faire rhizome, quelle tige souterraine va effectivement faire rhizome, ou faire devenir, faire population dans votre désert. Expérimentez. »⁶⁷¹

On voit que rien n'est gagné, en particulier parce que les « critères » d'une telle prise « ne viennent pas après », mais « s'exercent au fur et à mesure, sur le moment »⁶⁷², et qu'à l'épreuve du « bien joué ou du mal joué » comme dit Souriau, tout peut manquer. Tel est ce que le philosophe appelle l'« errabilité » de l'agent instaurateur⁶⁷³. Mais c'est peut-être à ces conditions que le chercheur a quelque chance d'apprendre quelque chose de nouveau concernant l'objet qu'il a choisi.

Ces deux dimensions sont très présentes dans le trajet que décrit J. Favret-Saada :

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 138.

⁶⁷⁰ V. Descombes, *Les institutions du sens*, *op. cit.*, p. 201.

⁶⁷¹ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 306-307.

⁶⁷² *Ibid.*

⁶⁷³ Souriau, « Du mode d'existence de l'œuvre à faire », *Bulletins de la société française de philosophie*, *op. cit.*, p. 12.

« En fait, [les habitants du Bocage] exigeaient de moi que j'expérimente pour mon compte personnel – pas celui de la science – les effets réels de ce réseau particulier de communication humaine en quoi consiste la sorcellerie. Autrement dit, ils voulaient que j'accepte d'y entrer comme partenaire, et que j'y engage les enjeux de mon existence d'alors. »⁶⁷⁴

Mais cette expérimentation présentait des caractères qui ne se laissaient pas circonscrire dans le cadre des théories dont disposait alors l'auteure :

« Si je prétends qu'il faut accepter d'occuper [les places du système sorcellaire] plutôt que de s'imaginer y être, c'est pour la simple raison que *ce qui s'y passe* est littéralement inimaginable, en tout cas pour un ethnographe, habitué à travailler sur les représentations. »⁶⁷⁵

Pour « imaginer » en effet, encore faut-il disposer de « représentations » préalables, sous lesquelles subsumer ce qui est rencontré, ou dont une combinaison pourrait faire office, en quelque sorte, de substitut. Mais voilà, ces représentations ou combinaisons de représentations ne sont pas à la disposition de l'auteure :

« Quand on est dans une telle place, on est bombardé d'intensités spécifiques (appelons-les des affects), qui ne signifient généralement pas. Cette place et les intensités qui lui sont attachées ont donc à être expérimentées : c'est la seule façon de les approcher. »⁶⁷⁶

Je ne m'arrête pas pour l'instant sur la question de savoir si quelque chose de comparable se produit au sein du dispositif ethnopsychiatrique et si « ce qui s'y passe », ce qui y surgit, « ne signifie généralement pas ». Cela fera l'objet des développements consacrés à ce que les ethnopsychiatres appellent « désarticulation », et au type de « compréhension » à laquelle cela peut donner lieu⁶⁷⁷.

Il s'agit de proposer que, une fois que le chercheur se trouve pris dans la transformation, quelque chose de nouveau peut être perçu :

« Le seul fait que j'accepte d'occuper cette place et d'en être affectée ouvre une communication spécifique avec les indigènes : une communication toujours involontaire et dépourvue d'intentionnalité, et qui peut être verbale ou non. »⁶⁷⁸

⁶⁷⁴ J. Favret-Saada, *Désorceler*, op. cit., p. 153.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 156. Je souligne.

⁶⁷⁶ *Ibid.*

⁶⁷⁷ Cf. *infra* section II, ch. 2, 2.2.2.2. : Tension, intensités et transitionnalité, et 2.2.3.3. : Paroles agissantes, consistance des « ventres » et transmission.

⁶⁷⁸ J. Favret-Saada *Désorceler*, op. cit., p. 157.

Or cet élément nouveau ne consiste pas seulement en cette « communication » d'un type très particulier, mais aussi, nous dit l'auteure, en un nouveau « genre de connaissance » :

« J'insiste sur ce point, car c'est là que devient éventuellement possible le genre de connaissance que je vise. »⁶⁷⁹

Autrement dit, pour rappeler la formule dont je suis partie, le chercheur est bien ici dans la situation où « l'enjeu désigne en même temps le rapport à créer et ce que ce rapport permet d'apprendre, s'il est réussi. »⁶⁸⁰ Cet enjeu n'est pas des moindres si l'on se souvient que l'une des hypothèses que posait J. Favret-Saada, déjà trente ans plus tôt, comme susceptible de rendre compte en partie de son engagement excessif sur son terrain (« excessif » du point de vue des exigences faites habituellement à un ethnologue), consiste dans ce projet de « fonder les sciences humaines. »⁶⁸¹

1.3.2. À l'épreuve du « bien joué mal joué »⁶⁸²

Un tel positionnement ne peut pas aller sans cette « errabilité » dont parle Souriau, et qui s'exprime manifestement au moins de deux manières dans le parcours de J. Favret-Saada : d'abord par ce fait que ce que Deleuze appelle des « critères » de devenirs (qui ne sont bien entendu pas du tout des critères de définition, mais pour ainsi dire des « critères » de prise) « s'exercent au fur et à mesure, sur le moment » – on ne s'aperçoit qu'*après* qu'il y a eu prise ; ensuite en ceci que, dans cet « exercice », bien des tâtonnements doivent être tentés. Je n'insiste sur ce point que parce que l'expérience que décrit J. Favret-Saada me semble faire particulièrement écho à la mienne :

« Bien que je n'aie pas su, quand j'étais sur le terrain, ce que je faisais ni pourquoi, je suis frappée aujourd'hui par la netteté de mes choix méthodologiques d'alors : tout s'est passé comme si j'avais entrepris de faire de la 'participation' un instrument de connaissance. »⁶⁸³

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 156-157.

⁶⁸⁰ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, *op. cit.*, p. 137.

⁶⁸¹ J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, *op. cit.*, p. 37.

⁶⁸² Souriau, « Du mode d'existence de l'œuvre à faire », *Bulletins de la société française de philosophie*, *op. cit.*, p. 12.

⁶⁸³ J. Favret-Saada, *Désorceler*, *op. cit.*, p. 153.

La « participation » ne fait naturellement pas référence à l'« observation participante » proposée par Malinowski – l'auteure a suffisamment souligné ses réserves à l'égard de la mise en œuvre de cette méthode qui aboutissait à ses yeux à ne faire importer, au bout du compte, que l'observation. « Participation » signifie ici « [se] laisser affecter, sans chercher à enquêter, ni même à comprendre et à retenir. »⁶⁸⁴ Les « critères », donc, « s'exercent au fur et à mesure », « sur le moment », selon le repérage progressif – dans un premier temps ni clair ni distinct – d'obligations qui se font sentir. Cela n'est pas sans rappeler cette « idée préalable » dont parle Kant, qui guide le chercheur sans toutefois qu'il le sache autrement que confusément. Cela est bien « fâcheux », précise Kant, soulignant ses regrets d'avoir à se soumettre, y compris dans la construction de l'un des systèmes philosophiques les plus rigoureux et « méthodiques » qui soient, aux obligations de ce que l'on pourrait bien appeler, avec I. Stengers, une « antiméthode » :

« La pluralité divergente des sciences ferait donc exister, sur le mode pratique de manières d'hésiter, la pluralité des obligations et des risques associés à ce défi, apprendre quelque chose de nouveau sur un mode qui affirme, en tant que *matter of concern*, l'importance d'avoir à « bien s'adresser » à ce dont il s'agit d'apprendre, à créer avec lui un rapport qui lui permette de témoigner de ce dont il est, ou pourrait devenir capable. Antiméthode. »⁶⁸⁵

Il ne s'agit pas ici d'adopter une attitude qui consisterait à « prôner l'antiméthode », en excluant par principe toute procédure suivant ce que Descartes a appelé un « ordre des raisons », ou en soutenant que, sous prétexte que le chercheur « expérimente », il devrait évacuer l'ensemble théorique et pratique qui fait de lui un ethnologue ou un philosophe et « expérimenter » pour ainsi dire « en soi ». Il n'est pas question de chercher à affirmer que l'expérimentation fournirait des « données telles quelles » ou « pures ».

Cela prêterait en effet au malentendu du relativisme, selon lequel le chercheur pourrait de la sorte faire et affirmer n'importe quoi. *Il y a* des « critères », qui se présentent qui plus est avec le caractère de la nécessité que j'ai tenté de rendre sensible plus haut : quelque chose est non négociable, mais pour autant indéterminé en son comment. Simplement, la question de savoir comment ces critères sont perçus reste ouverte. On peut approcher une réponse au moyen du concept deleuzien de « rencontre », sans bien entendu qu'un « quelque chose » qui

⁶⁸⁴ *Ibid.*

⁶⁸⁵ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, op. cit., p. 77.

serait rencontré soit désignable en général, mais toujours dans le mouvement d'un parcours qui l'instaure : quelque chose est perçu qui « ne peut être que senti. »⁶⁸⁶

Ce qui devient manifeste *après* n'en apparaît pas moins comme une très surprenante « netteté de choix méthodologiques ». En effet, si je me suis retrouvée dans un état, peut-être comparable à celui de J. Favret-Saada, de vacillement, d'hésitation, voire d'inquiétude quant à ce que je pouvais bien faire en « essayant de me trouver là », et si je ne peux pas affirmer avec autant de fermeté qu'elle cette « netteté » – n'étant pas ethnologue, je ne disposais pas, en arrivant au centre Georges Devereux, d'un choix de méthodes mises à l'épreuve par des pairs –, il y a néanmoins quelque chose qui s'est présenté, y compris sur le moment, comme un « choix », condition (peut-être) *sine qua non* de ma recherche : ce que j'appelais « entrer dans le dispositif ». Ce « choix » me paraît maintenant avoir effectivement été d'une netteté dont je m'étonne. Maintenant le « peut-être » s'est effacé.

Ce que j'appelle « vacillement, hésitation, inquiétude », s'est traduit très concrètement par des périodes de grand tâtonnement, que décrit bien J. Favret-Saada. Tout d'abord, accepter en effet de ne pas « chercher à (...) comprendre, ni même à retenir » ce qui s'était produit. « Rentrée chez [soi] », « rédiger une sorte de chronique de ces événements énigmatiques », sans les comprendre davantage et sans savoir du tout si ces notes pourront un jour servir à quoi que ce soit, à une « reprise » quelconque, puisqu'il peut « se produire parfois des situations chargées d'une intensité telle qu'elle [rend] impossible cette prise de notes *a posteriori*. »⁶⁸⁷

Je dois bien entendu nuancer ici ce parallèle, dans la mesure d'abord où le dispositif ethnopsychiatrique me protégeait certainement bien plus que le milieu sorcier ne préservait J. Favret-Saada. Si l'on peut soutenir en effet que les dispositifs thérapeutiques sont en un sens porteurs d'une « logique traumatique », comme l'a proposé T. Nathan dans *L'influence qui guérit*⁶⁸⁸ et s'il y est souvent question de « vie ou de mort », le dispositif du centre Georges Devereux n'avait pas ce caractère d'« embrayeur de violence » qu'attribue l'ethnologue au dispositif sorcier. S'il y avait parfois à craindre pour la vie des autres (des patients – mais comme du reste dans toutes les institutions psychiatriques ou à destination thérapeutique), ce n'était pas, comme pour J. Favret-Saada, à l'instigation de vœux de mort que l'on m'aurait enjoint de formuler, à la manière dont Madame Flora lui demande de désigner ceux qu'elle

⁶⁸⁶ Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 182.

⁶⁸⁷ J. Favret-Saada, *Désorceler*, op. cit., p. 153.

⁶⁸⁸ T. Nathan, *L'influence qui guérit*, op. cit., p. 270.

soupçonne de l'avoir ensorcelée ; et cela ne revenait pas non plus, comme cela a été le cas pour l'ethnologue, à craindre pour ma propre vie. Ni consultante ni thérapeute, je n'étais pas non plus prise dans l'urgence d'avoir à « agir ». À cet égard, voici comment l'ethnologue parle de la nécessité *vitale* de son journal :

« Le premier [objectif de ce journal de terrain] était à très court terme : essayer de comprendre ce qu'on me voulait, trouver une réponse à des questions urgentes du genre : 'pour qui celui-ci me prend-il ?' (une ensorcelée, une désorceleuse) ; 'Qu'est-ce qu'Untel me veut ?' (que je le désorcèle...). J'avais intérêt à trouver la bonne réponse, puisque à la rencontre suivante on me demanderait d'agir. Mais en général je n'en avais pas les moyens : la littérature ethnographique sur la sorcellerie, tant anglo-saxonne que française, ne permettait pas de se représenter ce système de places en quoi consiste la sorcellerie. J'étais précisément en train d'expérimenter ce système en y hasardant ma personne. »⁶⁸⁹

D'un point de vue encore plus « pratique », j'avais, moi, l'autorisation de prendre des notes pendant les consultations (c'était même ma tâche de stagiaire). Ces notes étaient, comme dit J. Favret-Saada non sans humour, « d'une précision maniaque »⁶⁹⁰, à l'étonnement même des thérapeutes. C'est que je nourrissais l'espoir, même si « sur le moment » trop peu d'éléments se présentaient comme « compréhensibles » ou « exploitables », de pouvoir « réhalluciner un jour les événements »⁶⁹¹ et qu'entre-temps, pour ainsi dire, un peu de lumière se serait faite. De plus, les consultations étant enregistrées si les patients l'acceptent (puisque le dispositif ethnopsychiatrique a toujours été conçu aussi comme un dispositif de recherche), je n'ai pas eu, non plus, à « [leur] faire le truc du magnétophone »⁶⁹² comme a dû s'y risquer J. Favret-Saada, bien en peine qu'elle était de garder en mémoire ce qui se produisait pendant les séances de sa désorceleuse. Si mon parcours est donc comparable à celui de l'ethnologue dans le Bocage, c'est « toute proportion gardée », dans la mesure où j'ai pu travailler dans des conditions beaucoup plus aisées et beaucoup moins effrayantes.

L'essentiel demeure néanmoins que, dans ce parcours plutôt chaotique de tâtonnements, un « choix » s'est fait, qui a le double caractère étrange d'une libre prise de décision et d'une nécessité. Ce que j'appelle « choix » s'est véritablement présenté comme une alternative, dont j'étais parfaitement « consciente » – cela ne s'est pas fait pour ainsi dire « dans mon dos ». Les conséquences en étaient néanmoins strictement imprévisibles – « entrer dans le dispositif » aboutirait-il à une « réussite » de la recherche ou cela ne ferait-il

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 153-154.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 154.

⁶⁹¹ *Ibid.*

⁶⁹² *Ibid.*, p. 12. C'est la formule de Madame Flora qui, nous dit l'ethnologue, « comprit tout de suite le manège ».

qu'augmenter ma confusion ? Voilà bien une question à laquelle j'étais incapable de répondre, et pourtant ce « choix » me paraissait une nécessité. Or il se trouve qu'il rejoint celui qu'a fait J. Favret-Saada : « faire de la 'participation' un instrument de connaissance. »⁶⁹³

1.3.3. Croire ou expérimenter ?

Il ne saurait me revenir de statuer à la place de J. Favret-Saada sur les critères qu'elle a choisis. Mais ce que je peux pointer, c'est l'incompatibilité qu'il semble y avoir entre la tentative d'explication ou d'interprétation en termes de croyances, et le choix de l'expérimentation.

À cet égard, l'inflexion qu'apporte l'ethnologue à la restitution de son expérience de terrain dans le Bocage, en publiant *Désorceler* après *Les mots, la mort, les sorts*, me paraît remarquable. Du premier au second ouvrage, le « je sais bien...mais quand même » a pour ainsi dire disparu et la question n'est plus de « savoir comment on peut à la fois n'y croire nullement et y croire tout à fait. »⁶⁹⁴ La notion de « croyance », qui était mobilisée comme à contre cœur dans le premier texte, est purement et simplement éliminée du second :

« Le discours sorcellaire, dans chacun de ses éléments, affirme l'efficacité réelle des actes métaphoriques (...). Puisqu'elle est posée de façon ferme et constante par tous les interlocuteurs dans toutes les circonstances où ils se sentent libres de parler des sorts, on peut dire que cette affirmation de l'efficacité réelle du rituel constitue la théorie du désorcèlement, ou sa « croyance », ce à quoi il faut adhérer pour se proclamer désorceleur ou pour demander un désorcèlement. Or cette théorie, qui paraît suffire aux besoins des « croyants », ne permet pas de comprendre quoi que ce soit au désorcèlement. »⁶⁹⁵

J'ouvre ici une brève parenthèse afin de formuler une proposition qui éviterait de présenter cette inflexion comme la pure et simple « disparition » de la problématique posée d'abord – et également de lire ce que je présente ici comme une critique univoque de la notion de « croyance ». Il est possible, selon cette hypothèse, que cette problématique n'ait pas simplement « disparu », mais qu'elle ait bel et bien trouvé le moyen d'être « traitée », c'est-à-dire suffisamment reprise pour avoir trouvé, sinon sa réponse, du moins son sens :

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 153.

⁶⁹⁴ J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, *op. cit.*, p. 69.

⁶⁹⁵ J. Favret-Saada, *Désorceler*, *op. cit.*, p. 50.

« À partir de là [c'est-à-dire à partir du jour où l'ethnologue « accepta que le désorcèlement requière la même force d'engagement qu'une psychanalyse »], [elle] parlai[t] régulièrement d'[elle], sur des modes fort différents, et à [son] psychanalyste parisien, et à [sa] désorceuse bocaine, les deux pratiques étant d'ailleurs imperméables l'une à l'autre. »⁶⁹⁶

En d'autres termes, le « mais quand même » et le clivage qu'il induisait, pourraient avoir trouvé là de quoi prendre sens et se fluidifier – aurait donc été effectué le type de travail exigé par cette première formulation, à savoir le travail psychanalytique, nécessairement « privé » que l'auteure ne pouvait, pour cette raison même, exposer. Cela, elle ne le fait naturellement pas non plus dans son second ouvrage (et je ne prétends pas qu'elle devrait le faire).

Celui-ci formule quant à lui le problème, comme on l'a vu, en termes d'expérimentation. Ce qui fait donc question maintenant, c'est l'insistante incompatibilité qui a été pointée entre l'explication par les « croyances » et cette démarche d'« expérimentation ».

Si l'on suit la formule de B. Latour, qui caractérise la croyance comme une « exigence d'accès que l'on a privée des moyens pratiques d'accéder à quoi que ce soit »⁶⁹⁷, la question qui se pose maintenant est de savoir ce que l'on peut entendre par ces « moyens pratiques ». On s'en doute, il ne peut pas s'agir d'adopter une position par laquelle on prônerait une sorte de « retour » à quelque chose que l'on pourrait appeler les pratiques des anciens, rituels, célébrations et cérémonies que « nous, modernes », nous les « tard venus », aurions négligés. De la même manière, concernant la pratique ethnopsychiatrique, il ne s'agit pas de prescrire aux migrants, de manière générale, de retourner trouver un traitement chez eux, ou de demander aux thérapeutes de répéter ici, à l'identique, les pratiques des autres. Il ne s'agit pas de prétendre que, peut-être, à force de pratiquer et de « faire comme » eux, avant ou ailleurs, la croyance finirait par revenir et habiter à nouveau un monde désenchanté. Ce n'est nullement ce type de répétition que vise ici B. Latour. En quoi, dès lors, la « pratique » peut-elle être d'un certain recours ?

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁶⁹⁷ B. Latour, *Jubiler – ou les tourments de la parole religieuse*, op. cit., p. 35.

C'est que précisément, dans « l'expérience du faire », quelque chose se passe. Ainsi, manifestant à l'égard de la démarche interprétative les réserves dont j'ai déjà pu faire état, c'est vers une pratique des dispositifs et des techniques thérapeutiques dites traditionnelles que T. Nathan s'est tourné :

« Dès lors que l'on adopte une position interprétative, même si l'on éprouve de l'intérêt pour ces techniques, le simple fait de les interpréter fait disparaître leur caractère nécessaire : comment précisément fabriquer les fétiches, comment leur parler, les interroger, comment les entretenir, les 'nourrir', etc. C'est dans les manières de faire que se révèle le caractère nécessaire d'une technique. »⁶⁹⁸

Il y a un écart assez important entre sentir soudain « le caractère nécessaire d'une technique », c'est-à-dire s'en être nourri suffisamment et pendant longtemps pour qu'elle nous ait transformés, et développer les « croyances » qui sont censées y être associées. Tout se passe comme s'il y avait, entre les deux dimensions, une incompatibilité radicale, peut-être définitive. Quelque chose fait que, quand bien même je m'intéresserais aux techniques des autres, tant que je considérerais ces autres comme des « croyants », ces « moyens pratiques d'accéder » me demeureront fermés.

Parvenus en ce point de la recherche, il semble donc indispensable de tenter de préciser ce qui se présente ici comme une telle incompatibilité. Or les « hésitations » que je viens de restituer me paraissent la manifester clairement. C'est donc vers elles que je me tourne à présent pour proposer une formulation de cette difficulté, en cherchant à savoir de quoi témoignent ces hésitations, c'est-à-dire à quelle contrainte majeure ces auteurs se sont-ils trouvés confrontés pour parvenir à « hésiter ». Pour dire les choses autrement : quelle nécessité ont-ils rencontrée qui les a rendus capables d'hésiter ?

Naturellement, les « hésitations » qu'expriment ces chercheurs dans leurs expériences respectives divergent sans doute, tant dans leur objet que dans leurs modalités, de celles que rencontrent les scientifiques décrits par I. Stengers dans *La Vierge et le neutrino*, et dont le « *matter of concern* » consiste dans la mise au jour de ce que l'auteure appelle des « témoins fiables », capables de manifester, moyennant un dispositif expérimental déterminé, les mêmes qualités, sur le mode de la reproductibilité. Il fait donc partie de la question de préciser ce qui fait le propre de ces « hésitations » et du régime générique de pensée dont il s'agit.

⁶⁹⁸

T. Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, op. cit., p. 117, note 2.

1.4. De quoi témoignent ces « hésitations » ?

Si je formule ici des hypothèses sur ce point, c'est que mon trajet a croisé des hésitations, qui ne sont sans doute pas les mêmes, mais qui me semblent témoigner, justement, d'un type d'obligation qui est du même ordre. En proposant une réponse à cette interrogation, il s'agit aussi, on l'aura compris, de revenir sur les difficultés qui ont été les miennes, afin de montrer en quoi elles sont liées sur le mode d'une certaine nécessité au trajet qui a été le mien.

Pour résumer rapidement ces difficultés, qui ont scandé une série du type « extérieur-intérieur-extérieur » du dispositif ou de la pratique ethnopsychiatrique, je dirais qu'elles étaient principalement au nombre de trois, mais toutes centrées sur la question du rapport, qui était à découvrir ou à fabriquer, entre philosophie et ethnopsychiatrie. Elles s'organisaient autour d'une polarité pour laquelle les termes opposés de « cloisonnement » et d'« indifférenciation » me paraissent appropriés. On devine que la série décrite ci-dessus suit cette polarisation : plus j'étais à l'« extérieur », plus j'étais tentée de cloisonner – « en tant que philosophe, je ne comprends pas ce qui se passe ici » –, et plus j'entrais dans le dispositif, plus l'écueil tendait à être celui de l'indifférenciation avec pour conséquence la tentation de la conversion ou, d'un autre point de vue, le risque d'une « capture » sans retour possible.

Or, la transformation n'a pas consisté à trouver une position qui permette pour ainsi dire de « re-cloisonner », mais en cette « prise » qui est, de manière apparemment paradoxale, en même temps une différenciation et qui aboutit, au terme du parcours, à un (ré)ordonnancement des appartenances. Pour le dire autrement, le cloisonnement et l'extériorité ne permettent pas de différencier, mais voient au contraire avec l'écueil de la conversion pointée par Dumont, et l'« entrée » dans le dispositif, la « prise » n'est pas une capture, mais en même temps une réappropriation de son propre legs. Tel est ce dont il faut rendre compte ici.

Les trois difficultés sont les suivantes : le positionnement en extériorité, en observateur – J. Favret-Saada dirait volontiers en « observateur participant » –, qui ne permettait pas d'entrer en rapport ; une tentation d'indifférencier philosophie et ethnopsychiatrie sur un mode qui induisait à la fois confusion et crainte de la conversion ; une tendance à proposer des « traductions » de l'ethnopsychiatrie, qui avaient le très désagréable effet de me placer en plein relativisme.

L'issue de ces difficultés tient en la plus grande précision qu'il faut apporter désormais à la notion de « prise ». Celle-ci ne trouvera sa pleine justification que lorsque l'opération de « désarticulation » aura été explicitée⁶⁹⁹. Il est néanmoins possible d'en proposer dès maintenant une caractérisation plus fine, dans la mesure où la notion de « croyance », dont il a été question, rend sensible un type d'incompatibilité qui nous permettra d'avancer.

Commençons par expliciter la double difficulté de l'indifférenciation des disciplines et de l'écueil de la « traduction » de l'ethnopsychiatrie en philosophie. Quelles hypothèses puis-je formuler quant à son origine ?

1.4.1. Indifférenciation et « traduction »

1.4.1.1. Indifférenciation

En même temps que se posait à moi le problème de cette incompréhension initiale que j'ai déjà mentionnée, ce sentiment d'avoir affaire là à des « impossibles », était présente l'impression d'une certaine proximité entre ces deux « disciplines ». Pour autant que je puisse maintenant en identifier les sources, il me semble qu'elles sont principalement de deux ordres, l'un trouvant naissance dans la philosophie elle-même, l'autre dans le rapport que les ethnopsychiatres entretiennent avec la multiplicité de la pensée – multiplicité qui inclut la philosophie.

Le premier est assez vague, mais a sans doute trouvé de quoi se nourrir dans des figures de philosophes qui peuplent la discipline : que l'on pense au premier d'entre eux, Socrate, accoucheur des esprits, aux « sagesse » antiques, au philosophe nietzschéen « médecin de la civilisation », au philosophe thérapeute de Wittgenstein – à toutes ces pensées qui voisinent avec le soin de l'âme ou les exercices spirituels. D'une manière encore plus générale, on peut penser aussi au fait que l'étude de l'âme était bel et bien, avant la naissance des sciences dites « humaines », du ressort de la philosophie, ou encore au rapport passionné qu'entretient la philosophie avec cette pensée de la psychothérapie qu'est la psychanalyse. Cela néanmoins ne constituait qu'un arrière-fond assez estompé sur lequel je n'avais pas pour

⁶⁹⁹ Cf. *infra* section II, ch. 2, 2.2. : Consistance clinique : immanence, nouveauté et caractère spéculatif.

projet de m'appuyer, mais qui ouvrait une possibilité de « mise en comparaison » et de rapprochement des disciplines qui se révélait souvent maladroit.

Beaucoup plus « perturbant » s'est révélé être le rapport que l'ethnopsychiatrie semblait entretenir avec la philosophie. Au cours des lectures préparatoires sur lesquelles portait ma recherche de master, voici le type de propositions qui attiraient mon attention :

« Le problème n'est certainement pas d'« influencer », de « suggestionner », d'« hypnotiser », *mais de penser – au sens fort du terme ; de produire de la pensée !* »⁷⁰⁰

Il va de soi que je n'ai pas manqué non plus d'être à la fois stimulée et séduite par une telle affirmation. Néanmoins, « produire de la pensée », n'est-ce pas la tâche du philosophe ? T.Nathan n'hésite pas, du reste, à poursuivre en ce sens et, proposant de comprendre l'agir thérapeutique comme la combinaison d'une « parole de vérité » (de type ontologique) et d'un « acte d'autorité », il écrit :

« Si [cette proposition] est exacte, alors il faut considérer les dispositifs thérapeutiques comme des lieux de production et de reproduction des pensées abstraites de type philosophique (ontologie) et l'intérêt que lui portent les patients comme une curiosité bien légitime envers les pensées spéculatives concernant les grandes questions de l'existence. »⁷⁰¹

Mais alors, si aussi bien l'activité du philosophe (« production de pensée ») que ses objets (ceux de l'ontologie) étaient partagés par les thérapeutes, qu'est-ce qui pouvait bien différencier les deux disciplines ? La philosophie ne serait-elle finalement qu'une entreprise thérapeutique inaboutie ? Le philosophe serait-il un thérapeute, sinon raté, à tout le moins dépourvu des instruments techniques qui le rendraient capable de véritables et efficaces interventions ?

J'ai déjà mentionné les « emprunts » conceptuel que T. Nathan fait à Deleuze dans *Nous ne sommes pas seuls au monde*. Je peux y ajouter ce fait que cette production de pensée que vise l'ethnopsychiatrie pose, comme l'un des ressorts principaux de son efficace, sa multiplicité. Concrètement, cela signifie qu'au sein du dispositif, les professionnels présents ne sont pas seulement psychologues, psychothérapeutes, psychiatres et psychanalystes ; ils sont aussi éducateurs, assistants sociaux, magistrats, anthropologues, sociologues, linguistes

⁷⁰⁰ T. Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, op. cit., p. 114.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 115.

ou philosophes. Dans un tel contexte, les ethnopsychiatres n'hésitent pas à mobiliser des concepts qui ne sont pas « les leurs »⁷⁰², et notamment des concepts philosophiques – pour la plupart, des concepts deleuziens, simondoniens, whiteheadiens. Cela posait donc quelques interrogations supplémentaires : pourquoi tels philosophes et non tels autres ? Et surtout : est-ce que ces chercheurs ne s'engageaient pas par là dans une démarche que par ailleurs ils récusent, à savoir une démarche de « traduction » ? Cela m'amène au second versant de la difficulté que j'ai rencontrée, à savoir la tentation de « traduire » l'ethnopsychiatrie en philosophie.

1.4.1.2. Traduction

J'entends ici « traduction » au sens ethnopsychiatrique du terme, comme une tentative de passage d'une logique à une autre, hétérogène à la première et qui se fait sans qu'une prise ait eu lieu. Il me faut nuancer ici, de deux façons au moins, le caractère apparemment exclusivement négatif de ma manière d'utiliser le terme de « traduction ». Tout d'abord, c'est bien d'une série de « traductions » diverses, ainsi que de la relative insatisfaction qui les accompagnait, qu'a pu s'esquisser le sens même de cette opération. Ensuite, cette formulation de la difficulté n'a pu, elle aussi, se faire qu'une fois la difficulté rencontrée – après coup –, et qu'une fois une autre possibilité entrevue. Autrement dit, ce n'est qu'en même temps, que tout ensemble, que je peux répondre aux questions de ce que signifiait « traduire l'ethnopsychiatrie en philosophie » et des raisons pour lesquelles un autre rapport entre philosophie et ethnopsychiatrie pouvait être constitué, sans que cela implique une indifférenciation, mais plutôt le repérage d'affinités.

Ce n'est pas tant le fait de « traduire » qui était problématique – ce qui est dommageable sur un plan clinique pourrait avoir sa place dans le cadre d'une démarche épistémologique. Ce qui me faisait difficulté résidait plutôt dans cette impression tenace que toutes ces formulations, elles aussi, portaient à faux, qu'aucune ne valait mieux qu'une autre. Quelle philosophie, ou quelle tradition philosophique, ou quel philosophe me seraient utiles à me saisir de mon objet ? À cette question il me semblait qu'il n'y avait aucune réponse meilleure qu'une autre.

⁷⁰² Si tant est bien entendu qu'un concept soit la « propriété » de quiconque en particulier. Je parle ici du point de vue des distinctions disciplinaires qui ont cours.

Bien entendu, certains avaient mes préférences – notamment, par exemple, la notion wittgensteinienne de jeux de langage-formes de vie, qui semblait donner les moyens de penser à la fois l’inscription forte d’une personne dans sa culture, le rôle qu’y joue la langue, ainsi que la situation de consultation elle-même, envisageable, pourquoi pas, comme « jeu ». La notion d’« air de famille » quant à elle me paraissait opportune pour déterminer, par exemple, les mouvements complexes qui semblaient modifier les concepts d’une consultation à une autre. Ma recherche de master m’avait néanmoins peu à peu dissuadée de poursuivre en ce sens, dans la mesure où les questions de la sincérité et de la simulation n’étaient pas par là résolues.

En d’autres termes, ce rapport à l’objet me plaçait en plein relativisme, induisant une sorte de positionnement en surplomb des éléments théoriques qui les rendait *à la fois tous inadéquats et tous également envisageables*. L’histoire de la philosophie m’apparaissait comme une sorte de répertoire, un ensemble de lexiques, tous « applicables », d’une manière ou d’une autre, moyennant simplement à chaque fois plus ou moins de précautions, plus ou moins de nuances. Certes, le relativisme n’est peut-être pas nécessairement une prise de position aussi catastrophique qu’a pu le dire Platon à travers le personnage de Socrate. C’était néanmoins une position décevante à mes yeux, sans que je sache très bien pourquoi d’abord, mais qui peut se formuler en utilisant une analogie avec une formule de Devereux :

« Le relativisme culturel cherche ainsi à réduire l’angoisse en considérant les données culturelles dans un vide humain. »⁷⁰³

Dans mon cas, cela conduit à penser que je « réduisais l’angoisse » – liée sans doute à la nécessité de la prise et du vacillement qu’elle requiert –, en considérant mes données, en fin de compte, dans un vide philosophique. C’était alors une énigme de savoir comment nourrir une pensée philosophique sans que la prise soit une conversion.

1.4.1.3. Conversion ?

Ce qui est devenu plus clair maintenant, concernant cette insatisfaction durable, c’est que la question de savoir « quelle philosophie » ou « quel philosophe » conviendrait à « penser l’ethnopsychiatrie », était mal posée ; non pas parce qu’elle serait une question

⁷⁰³ Devereux, *De l’angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, op. cit., p. 134.

interdite d'avance, mais parce qu'elle induisait un geste qui est opposé à la pratique ethnopsychiatrique, à savoir un geste d'application d'une doctrine philosophique à l'ethnopsychiatrie qui en aurait alors fourni une sorte d'illustration. Ce n'est pas qu'une telle application soit en soi impossible, c'est qu'on lui aurait vraisemblablement répondu, parmi les thérapeutes que j'ai rencontrés au centre Georges Devereux, par le « haussement d'épaules »⁷⁰⁴ que décrit I. Stengers dans *La Vierge et le neutrino*, moyennant l'interrogation : « et alors ? ». En d'autres termes, je ne serais pas parvenue à « intéresser », au sens d'une création de rapport que prend ce terme dans la sociologie de la traduction de M. Callon et B. Latour⁷⁰⁵, les personnes dont l'objet m'intéressait, moi.

On pourrait ici m'objecter que l'on ne voit pas en quoi il pouvait m'importer, en tant que philosophe, de susciter cet intérêt. Est-ce que ce n'est pas cela qui me faisait courir le risque de la conversion ? Est-ce que, au contraire, l'intérêt dont je devais me préoccuper n'était pas, au premier chef, celui des philosophes, et non celui des ethnopsychiatres ? J'ai déjà en partie répondu cette question, en mentionnant plus haut des obligations qui sont miennes sans être du ressort de la philosophie.

Une autre partie de la réponse implique néanmoins directement la philosophie et le traitement de l'objet. Le « haussement d'épaules » n'est pas rien, et signifie quelque chose – au philosophe en tant que tel, et pas du tout au philosophe « converti ». Il signifie – mais cela, je ne peux le dire que *maintenant* – que la démarche entreprise aurait alors « porté à faux ». Elle n'aurait pas été fautive, elle aurait été « inintéressante » – pour les philosophes autant que pour les ethnopsychiatres parce qu'elle aurait manqué l'objet. Elle aurait manifesté, à l'égard de l'ethnopsychiatrie, le type d'incompatibilité qui a fait hésiter Lévi-Strauss et J. Favret-Saada, chacun à sa manière.

En effet, appliquer une doctrine philosophique à l'ethnopsychiatrie, c'était renoncer à comprendre le refus de toute application qui est essentiel à l'ethnopsychiatrie en tant que pratique clinique.

C'était également renoncer à comprendre ce qui fait le trait le plus surprenant du dispositif ethnopsychiatrique, à savoir sa multiplicité. Pourquoi les ethnopsychiatres recevaient-ils des chercheurs d'autres disciplines dans leurs consultations ? À quel titre

⁷⁰⁴ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, op. cit., p. 51.

⁷⁰⁵ M. Callon, « Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc », dans *L'Année sociologique*, 36, 1986, p. 169-208.

m'avaient-ils accueillie comme philosophe ? Pourquoi ne se limitaient-ils pas à construire les cas de leurs patients en s'appuyant sur leur discipline, sur les recherches et l'expérience d'autres psychologues et psychothérapeutes, puisque ceux-ci sont parfois maintenant formés à la psychiatrie interculturelle ? On le voit, cette question en rejoint d'autres qui ont été posées jusqu'ici : pourquoi le dispositif inclut-il une multiplicité de mondes ? Ne suffirait-il pas que soient réunis un thérapeute, le patient et un tiers connaissant la culture du patient et maîtrisant sa langue (certains dispositifs de psychiatrie interculturelle sont constitués de cette manière) ? Pourquoi d'autres mondes sont-ils présents ? Renoncer à comprendre le sens de ma présence au centre Georges Devereux en tant que philosophe, c'était renoncer à saisir le sens du dispositif et son fonctionnement.

En un mot, chercher à appliquer de la philosophie aux consultations en n'ayant comme point de mire que l'intérêt suscité entre philosophes, c'était renoncer purement et simplement à entrer en rapport avec l'objet.

Pour autant, le fait que les ethnopsychiatres parlent de leur activité comme d'une « production de pensée », le fait qu'ils empruntent des concepts, des notions, voire des argumentations à certains philosophes devait bien témoigner de quelque chose – mais de quelque chose d'autre qu'une application ou qu'une manière de « trouver les mots » pour dire leur pratique. L'écueil était de considérer qu'il pouvait s'agir d'une identité entre les disciplines. Je proposerais maintenant de parler d'une affinité, non pas entre disciplines, mais entre ce que l'ethnopsychiatrie comme pratique *clinique* et *certaines gestes* philosophiques sont amenés à chercher, pour des raisons différentes, à savoir : un certain mode de pensée qu'il s'agit ici de déterminer ou à tout le moins de décrire dans ses traits les plus saillants, et dont les « hésitations » de J. Favret-Saada et de Lévi-Strauss me paraissent être, elles aussi, de beaux témoignages.

Si une mise en rapport de la philosophie et de l'ethnopsychiatrie sur le mode de l'indifférenciation ou de l'application étaient d'avance vouée à l'échec, un éclaircissement de ce qui me semble maintenant constituer une résistance commune à un certain mode de pensée était un objet intéressant à la fois pour la philosophe et pour les ethnopsychiatres parce que cet éclaircissement impliquait que se constitue un « penser avec ». C'était donc cette incompatibilité qu'il était intéressant de saisir et de décrire, parce qu'elle semblait bien être non pas une incompatibilité entre disciplines, assignant chacun à demeurer dans les frontières

de son champ de recherches, mais entre ce que j'ai appelé des régimes de pensée qui les traversent.

C'est la distinction entre régime général et régime générique de la pensée qui m'a servi jusqu'ici à dire cette incompatibilité. C'est d'elle que je partirai. On peut soutenir en effet que c'est de cette distinction que les « hésitations » mentionnées témoignent. C'est de cette manière du reste que j'ai proposé de lire la substitution qui s'effectue, dans la formulation du « complexe chamanique » par Lévi-Strauss, de « la croyance en la magie » par « une triple expérience ». C'est une torsion analogue que subissent dans ce texte les conceptions du système et du langage. Mais il convient, pour expliciter ce point, de préciser ce en quoi consiste une incompatibilité si prégnante, dans la mesure où il y a chance qu'elle nous permette de tracer ce qui aurait alors le statut d'un « plan clinique », plan de métamorphoses de la pensée – qui intéresse, en cela, la philosophe en tant que telle.

1.4.2. Des régimes de pensée incompatibles ?

Cette incompatibilité concerne aussi directement l'ethnopsychiatrie dans la mesure où elle est partie prenante, je le rappelle, des incompréhensions ou des malentendus du type : comment peuvent-ils y « croire » ? Comment un thérapeute d'un monde peut-il soigner un patient d'un autre monde ? J'avais noté, dans le petit intermède consacré à la formulation de ces incompréhensions en termes d'« impossibles », que ces questions, une fois la transformation traversée, « portaient à faux » au point que, dans le contexte des consultations, elles *ne se posaient plus* mais étaient relayées par d'autres : comment opérer la désarticulation ? Comment faire quand l'opération de mise en tension du dispositif est désactivée (par exemple quand patients et thérapeutes sont du même monde ou que la scène donne lieu à l'opposition binaire d'un débat en contradictoire) ?

On le voit, l'incompatibilité qui se fait ici sentir n'est pas de l'ordre de la contradiction. Il ne s'agit pas, en effet, de proposer des réponses opposées à une même question, sur le mode : « ils y croient ou ils n'y croient pas », « il est possible ou impossible qu'un thérapeute soigne un patient d'un autre monde que lui ».

Il ne s'agit pas non plus d'une pure et simple annulation de la difficulté, puisqu'il arrive à T. Nathan, à plusieurs reprises, d'aborder ces questions. C'est de lui que me vient cette formule que j'emploie souvent : « comment peut-on être Bambara et Français ? »⁷⁰⁶ L'ethnopsychiatre formule du reste parfois le problème en termes de croyances, quoiqu'avec réserve :

« Attention à la notion de « croire ». (...) 'Y croire', ça veut dire envisager cet être avec sérieux ; avec un sérieux comparable à celui des populations qui le connaissent et le pratiquent. C'est ça 'y croire'. 'Y croire', ce n'est pas être crédule, c'est être sérieux... Si tu penses que cet être est inutile, que ce qui vient de se passer durant cette séance est du registre du 'désir' ou de l'incertitude individuelle', que le *melk* en question pourrait s'appeler bien autrement ... 'pulsion', 'angoisse de castration', c'est que tu n'y crois pas. »⁷⁰⁷

Tout se passe plutôt comme si cette incompatibilité pouvait se figurer comme séparant deux voies parallèles. C'est la raison pour laquelle j'ai parlé de deux « régimes » de pensée différents. Appliquer un régime de pensée général au contexte des consultations d'ethnopsychiatrie auxquelles j'ai assisté produit quelque chose qui n'est pas de l'ordre du « faux », mais plutôt de l'ordre du problème mal posé, qui « porte à faux », qui est décalé, qui ne s'adresse pas à bon escient. Pourquoi sinon la question de savoir comment ils peuvent y croire paraîtrait-elle si étrange aux thérapeutes et co-thérapeutes ? Pourquoi, à l'inverse, le fait qu'ils ne se la posent pas ainsi m'apparaissait-il si étonnant ? Pourquoi leur paraît-il bien plus problématique de prendre en charge une famille du monde du thérapeute principal que d'un autre monde ? De l'une à l'autre place (celle des thérapeutes et la mienne à mon arrivée), les questions et adresses semblaient s'échanger sur le mode du dialogue de sourds.

Par ailleurs, si l'on poursuit plus loin l'application – d'une pensée générale à la pratique des consultations –, se produit quelque chose qui est de l'ordre du malentendu, et les argumentations sont alors de ce type : si les ethnopsychiatres manient les « êtres » des populations auxquelles ils proposent des consultations, c'est qu'ils y croient (donc l'ethnopsychiatrie implique une pensée irrationaliste et naïve, si ce n'est obscurantiste) ; s'ils prennent en compte une influence de la culture des patients sur les troubles psychopathologiques, c'est qu'ils adoptent une position culturaliste, donc relativiste et qu'ils refusent aux individus leur liberté d'être autonomes.

⁷⁰⁶ T. Nathan, « Quelques principes d'ethnopsychiatrie », conférence du Grep-mp, prononcée à Toulouse, le 9 mars 1999, *Parcours*, n° 19/20, 1998-1999.

⁷⁰⁷ C. Clément et T. Nathan, *Le divan et le gri-gri*, op. cit., p. 53.

Dans le cadre des « hésitations » décrites, le témoin le plus patent de cette incompatibilité entre régime général et régime générique de pensée réside, me semble-t-il, dans cette nécessité de recourir à la dimension de l'expérimentation, mais surtout dans ce fait qu'à chaque fois cette dimension excède, déborde, le cadre théorique dans lequel on cherche à la faire entrer : chez Lévi-Strauss celui des croyances puis de l'efficacité symbolique, chez J.Favret-Saada, celui du « je sais bien...mais quand même ». À chaque fois, quelque chose semble requis du chercheur, qui l'emmène loin de « ce qui est exigible [de lui] dans l'exercice ordinaire de sa profession »⁷⁰⁸ – en l'occurrence la mise en risque par la « prise » chez J.Favret-Saada, et un type d'expérience que Lévi-Strauss mentionne sans pouvoir en témoigner :

Il s'agit « d'articuler [ces états confus et inorganisés, émotions ou représentations] sous forme de totalité ou de système, le système valant précisément dans la mesure où il permet la précipitation, ou la coalescence, de ces états diffus (pénibles aussi, en raison de leur discontinuité) ; et ce dernier phénomène est attesté à la conscience par *une expérience originale qui ne peut être saisie du dehors.* »⁷⁰⁹

C'est ce que j'ai tenté de relever également dans le maniement que fait Lévi-Strauss des notions de « système » et de « langue ». Un système formel de corrélations ne fait pas une « coalescence d'états diffus », capable d'induire une « expérience originale », ni une « langue », capable d'esquisser une manière d'être dans le monde. En d'autres termes, et en tentant un rapprochement certes abrupt :

« Une correspondance de rapports ne fait pas un devenir. »⁷¹⁰

C'est dans cette perspective que je ferais une dernière proposition concernant la notion de « système ». J'ai souvent, plus haut, été contrainte de « reprendre » un certain nombre de notions en leur donnant, pour penser la pratique ethnopsychiatrique, un « sens générique ». La question qui se pose ici pourrait être formulée à partir de ce qui s'est présenté alors comme une contrainte : peut-on trouver un sens générique au concept de « système », et n'est-ce pas précisément ce que fait Lévi-Strauss quand il parle d'un « système [qui] vaut précisément dans la mesure où il permet la précipitation, ou la coalescence de ces états diffus » ?

⁷⁰⁸ J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, op. cit., p. 37.

⁷⁰⁹ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, « Le sorcier et sa magie », op. cit., p. 209. Je souligne.

⁷¹⁰ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., p. 290.

Ici, on retrouve une « hésitation » semblable dans un texte de T. Nathan. Celui-ci vient de formuler le « changement de paradigme » que représente à ses yeux l'ethnopsychiatrie et s'emploie à l'explicitier :

« Pass[er] de l'intérêt pour le 'langage' à celui pour les 'langues' ; de l'intérêt pour les 'maladies' à celui pour les dispositifs thérapeutiques. »⁷¹¹

Ce « changement de paradigme » repose sur l'efficace spécifique que présentait le fait de laisser le patient s'exprimer dans sa langue et de lui répondre de même (outre bien entendu le fait qu'il fallait trouver un moyen de résoudre cette difficulté première et massive de l'incompréhension mutuelle de deux personnes qui ne parlent pas la même langue). Cela, nous dit T. Nathan, « nous a surtout conduits à prendre au sérieux cette caractéristique bien connue des langues d'être des 'choses' fabriquées par un groupe – choses qui, ensuite, fabriquent les individus de ces groupes un à un. »⁷¹² Le clinicien précise immédiatement par une note, concernant la notion de « chose » :

« Il faudrait dire 'système', mais pour l'instant je préfère souligner le fait que l'on dépend d'une 'chose' externe et constamment modelée par un groupe. »⁷¹³

L'auteur marque bien par là une sorte de divergence entre ce qu'il cherche à dire et le terme qu'il trouve pour le faire : « système ». Sans doute estime-t-il ici problématiques deux choses : le caractère toujours potentiellement exclusivement endogène du « système » (où, entendu comme « système psychique », il peut faire perdre l'idée d'une « fabrication » par de l'hétérogène), et la possibilité corrélatrice de penser un système comme « autonome », détaché du groupe qui le modèle et ne le laisse jamais statique.

Quoi qu'il en soit, on voit que, dans un cas (chez Lévi-Strauss), il faudrait dire autre chose, mais que, faute de mieux, on gardera « système » ; et que dans l'autre cas, « il faudrait dire 'système' », mais que les résonances de la notion ne conviennent pas vraiment. Dans un cas comme dans l'autre, le problème se situe dans ce fait qu'un système entendu en un sens général ne transforme pas les personnes ; une langue, oui, une « coalescence d'états diffus », oui.

⁷¹¹ T. Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, op. cit., p. 85.

⁷¹² *Ibid.*, p. 85-86.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 86, note 1.

Qu'en est-il de cette incompatibilité dans le domaine de la philosophie ? Le lecteur s'en souvient, pour rendre sensible l'idée de régime « générique » de la pensée, j'ai précédemment emprunté à Deleuze et Guattari une caractérisation du « concept » dont j'ai proposé de dire qu'elle n'était plus « générale », mais « générique »⁷¹⁴. Or le philosophe pointe lui aussi une forme d'incompatibilité. Il s'agit d'une incompatibilité entre diverses manières de traiter la philosophie, qui mettent en jeu, aux yeux du philosophe, la philosophie elle-même. Il s'y montre donc intraitable. C'est qu'il y a affaire à la dimension de ce que j'ai tenté de décrire plus haut comme une obligation strictement non négociable⁷¹⁵. Ce contexte n'est pas le mien, mais la manière dont le problème est traité m'intéresse dans la mesure où est abordée la question de la pensée sous l'angle de sa « consistance ».

C'est bien sur ce point en effet que se porte toute l'inquiétude de Deleuze : parce que l'on applique à la philosophie un maniement de la pensée qui est incompatible avec elle, on fabrique ce qui est, aux yeux de l'auteur, « inintéressant par nature »⁷¹⁶, à savoir : des « concepts inconsistants. »⁷¹⁷ Comme on sait, deux gestes philosophiques sont ici concernés par l'argumentation du philosophe : celui de la « logique »⁷¹⁸ et celui de la « phénoménologie. »⁷¹⁹ Chacune procède à sa manière – la première en pensant le concept comme une « proposition » scientifique, la seconde comme une « fonction du vécu » –, mais le résultat est le même : la « consistance » propre au concept philosophique est perdue :

« Bref, en devenant propositionnel, le concept perd tous les caractères qu'il possédait comme concept philosophique, son auto-référence, son endo-consistance et son exo-consistance. »⁷²⁰

Le concept n'est plus un événement, mais est rapporté, dans un cas comme dans l'autre, à un état de choses – aux yeux de Deleuze, il est nié dans sa spécificité même. Il perd son caractère générique. Pour autant, la philosophie n'y gagne pas davantage en « scientificité » :

« Si l'on tient quand même à traduire le concept philosophique en propositions, ce ne peut être que sous forme d'opinions plus ou moins vraisemblables, et sans valeur scientifique. »⁷²¹

⁷¹⁴ Cf *supra*, section I, ch. 2, 2.3.3.4. : « Comme si » ou « c'est comme » ?

⁷¹⁵ Cf. *supra*, section I, 3, 3.3. : Mise en péril de l'identité, et 3.4.2.5. : Instauration et nécessité.

⁷¹⁶ Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 80.

⁷¹⁷ *Ibid.*

⁷¹⁸ *Ibid.*, chapitre 6, p. 128-153.

⁷¹⁹ *Ibid.*

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 130.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 76.

Ma question n'est pas ici de déterminer si Deleuze a raison ou non, ou si sa définition du concept est la bonne ou non. Ce qui m'intéresse est le type d'incompréhension que suscite en retour la philosophie, témoignant à mon sens du type d'incompatibilité que j'essaie de rendre sensible, qui place les protagonistes dans la situation de ne pas s'entendre – au sens littéral comme au sens figuré, aussi bien qu'au sens de ce que j'ai appelé plus haut⁷²², s'agissant de l'ethnopsychiatrie, des « malentendus ».

Ainsi transformée, entendue sur un mode général, la philosophie donne en effet simplement l'impression qu'elle « prend le parti de l'opinion la moins vraisemblable »⁷²³ ou qu'elle « maintient les opinions contradictoires »⁷²⁴. Dans cette position, et parce que le « malentendu » n'est pas du tout superficiel mais porte sur des modes de pensée incompatibles, la philosophie est sans défense, précisément parce que ces objections portent à faux, ne s'adressent pas là où il faudrait. C'est pourquoi aussi, par exemple, « il est vain de se demander si Descartes a tort ou raison »⁷²⁵. C'est lui faire un faux procès tant que l'on ne s'est pas placé du point de vue « des problèmes auxquels [les concepts cartésiens] répondent et du plan sur lequel ils se passent »⁷²⁶. En même temps, les objections que l'on ferait à une construction philosophique réussie, objections qui viendraient exiger quelque chose comme une valeur de vérité ou une correspondance à un état de choses, ne l'atteignent pas, précisément parce qu'elles portent à faux, tombent à côté – et c'est au tour du philosophe de « hausser les épaules »⁷²⁷, mais alors chacun peut passer son chemin.

Il ne me revient pas ici de décrire le type de consistance propre au concept philosophique – ce n'est pas mon objet mais celui de l'ouvrage de Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Il ne me revient pas non plus de caractériser les opérations nécessaires, dans les sciences dites « dures », à la constitution d'une référence réussie. Ma question est, en m'appuyant sur les « hésitations » dont il a été question ici, sur les malentendus que suscite la philosophie à sa manière et l'ethnopsychiatrie sur un mode différent, de préciser ce qui en constitue la source. Quelque chose, dans ce qui est rencontré, contraint à rechercher une forme de consistance qui n'est pas celle du concept philosophique, qui n'est pas non plus celle d'une référence et qui est peut-être celle qui revient en propre à

⁷²² Cf. *supra*, section I, ch. 2, 2.1. : « Kimpi » : la médiation comme pratique du « malentendu ».

⁷²³ Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 78.

⁷²⁴ *Ibid.*

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁷²⁶ *Ibid.*

⁷²⁷ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, *op. cit.*, p. 51.

une pensée clinique, se manifestant dans la contrainte au générique. Que peut-on entendre dès lors, dans ce dernier cas, par « consistance » ?

1.4.3. Un plan clinique – plan des métamorphoses de la pensée

J'avais emprunté plus haut ce terme de « consistance »⁷²⁸ à Deleuze pour rendre sensible la notion de « réseau » dans la pratique ethnopsychiatrique, quand il s'agissait de désigner un « rang d'être » pour les relations, une manière de les penser comme bien réelles – sans que « réelles » signifie « externes », mais bien à la fois externes *et* internes, et sans pour autant qu'il faille les « ancrer » en quelque sorte dans une réalité physique régie par le principe de causalité. Il s'agissait notamment de répondre à la question : que signifie que les personnes « tiennent à » appliquer les règles ? Peut-on, à partir de ce que j'ai appelé ici une « incompatibilité » sensible entre régimes de pensée, préciser ce qu'il faut entendre par cette « consistance » ?

Plusieurs choses ont déjà été dites à ce sujet, qui doivent ici être rassemblées. Cette consistance implique un régime générique de pensée ; elle nécessite une prise par l'objet qui oblige le chercheur à sortir des exigences habituelles de sa fonction et qui a la force de l'engager dans des transformations de sa personne. Cela signifie qu'elle contraint le chercheur à une mise en risque de son identité, à en passer par l'expérience d'une transformation ou, pour le dire dans les termes de l'ethnopsychiatrie : à complexifier ses appartenances et à les ordonnancer. Au niveau méthodologique, elle contraint le chercheur à se laisser en quelque sorte dicter par l'objet les critères de son travail et à adopter un mode de « compréhension » spécifique – dont j'ai décrit plus haut les avancées tâtonnantes⁷²⁹, et dont je préciserai plus bas les opérations⁷³⁰.

Il y a néanmoins une confusion qu'il convient d'éviter. J'ai déjà eu l'occasion de pointer ce geste qui consiste à chercher au niveau du corporel ce qui serait suffisamment efficace pour induire une transformation des personnes. J'avais proposé l'hypothèse, à cet égard, que c'est cette forme de consistance que Lévi-Strauss cherche à atteindre par la notion d'« efficacité symbolique ». Il le fait, comme Freud avec la notion de « pulsion », en jetant un

⁷²⁸ Cf. *supra*, section I, ch. 3, 3.4.2.3. : Relation, structure intentionnelle et réseau.

⁷²⁹ Cf. *supra*, section I, ch. 1, 1.3.2. : À l'épreuve du « bien joué mal joué ».

⁷³⁰ Cf. *infra*, section II, ch. 2, 2.2. : Consistance clinique : immanence, nouveauté et aventure spéculative.

pont entre le psychique et le physiologique (le « pont » étant assuré explicitement par l'homologie formelle des structures, implicitement et selon mon hypothèse par la notion de « croyance »). Or, précisément, cette tentative porte à faux, dans la mesure où le domaine du physique, quand il est pensé dans le cadre de la relation de causalité, ressortit au général et cherche, dans une perspective d'explication, à référer un état de choses, constituant dès lors une « référence », à une loi ou à une fonction – en l'occurrence l'efficace de l'incantation à la « fonction symbolique ». J'ai pointé ce geste également chez Peirce quand le philosophe cherche à ancrer l'intentionnel, en dernière analyse, dans des relations « réelles », c'est-à-dire physiques (ce n'est il est vrai, je le rappelle, qu'une des deux déterminations qu'il donne de cette « réalité » et la seconde n'est pas concernée par cette remarque). Tout se passe comme si, quand la pensée a besoin, à un moment, de s'« ancrer » quelque part, un geste assez courant consiste, dans mon monde, à aller chercher cette consistance au niveau des corps, faisant s'équivaloir « consistant » et « physique », « biologique » ou « physiologique ».

Je souhaite revenir ici sur ce point pour dégager un autre trait de la consistance dont il est question. D'autres aspects de l'article de Lévi-Strauss qui concerne la notion d'« efficacité symbolique » me serviront ici de point d'appui. Il paraît en effet significatif à cet égard que l'anthropologue consacre les deux premières parties de son article, qui présentent la conception cuna des différents types d'âmes qui caractérisent le vivant et l'humain, puis une lecture détaillée de l'incantation, à mettre en relief la mention explicite, dans cette dernière, de la dimension physiologique du désordre :

« L'intérêt exceptionnel de notre texte (...) réside (...) dans la découverte que Mu-Igala, c'est-à-dire 'la route de Muu', et le séjour de Muu, ne sont pas, pour la pensée indigène, un itinéraire et un séjour mythiques, mais représentent littéralement le vagin et l'utérus de la femme enceinte. »⁷³¹

Et plus loin :

« On est si peu lâché dans le royaume du mythe que la pénétration du vagin, pour mythique qu'elle soit, est proposée à la malade en termes concrets et connus. À deux reprises, d'ailleurs, 'muu' désigne directement l'utérus, et non le principe spirituel qui en gouverne l'activité ('le muu de la malade', 204, 453). »⁷³²

⁷³¹ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., « L'efficacité symbolique », p. 215.

⁷³² *Ibid.*, p. 222.

Il ne me revient pas ici de juger de la justesse ou de l'intérêt – que je ne mets pas en doute – de la lecture que l'anthropologue propose du texte de l'incantation et de la mise en scène qui l'accompagne et dont il décrit avec une grande précision les temps forts et les péripéties. Il ne s'agit pas non plus pour moi de remettre en cause l'efficace que peut avoir la prise en compte du vécu sensoriel et physiologique de la patiente, pas plus que l'intérêt de prendre au sérieux, dans une entreprise thérapeutique, la dimension corporelle. Je pose simplement cette question: que se passerait-il si, dans ce dispositif complexe, Muu n'était pas là ?

Si Muu n'était pas là, l'efficace serait-elle la même ? Lévi-Strauss soulève du reste la difficulté. Je rappelle sa formule que j'ai déjà citée⁷³³ :

« La malade, ayant compris, ne fait pas que se résigner : elle guérit. Et rien de tel ne se produit chez nos malades, quand on leur a expliqué la cause de leurs désordres en invoquant des sécrétions, des microbes ou des virus. »⁷³⁴

Il semble donc que la consistance qu'il nous faut décrire ici ne réside pas (ou pas seulement) dans l'inscription de la pensée – ou de ce qui serait du représentationnel – dans le corporel – ce qui n'est plus de la représentation –, fût-ce sur le mode de l'homologie structurale, mais dans tout autre chose, dont il s'agit de saisir la nature, et à quoi la présence (la convocation, dirait-on en ethnopsychiatrie) de Muu n'est pas étrangère. En d'autres termes, la question est la suivante : si le type de consistance que l'on cherche ne réside pas dans un ancrage fourni par la réalité physique, et s'il importe tout autant, dans l'incantation, qu'il soit question *en même temps*, de la réalité humaine, trop humaine, de la jeune femme souffrante, de la cosmologie cuna et de Muu, quel caractère peut-on attribuer à cette consistance ?

En philosophie, une telle pensée, qui s'autorise à prendre en compte des réalités de ce type et à les mettre en rapport est volontiers appelée « spéculative ». La question qui s'ouvre ici est donc la suivante : est-ce que la pensée spéculative n'offrirait pas, elle aussi, les conditions d'une consistance qui serait précisément celle dont a besoin une pratique clinique ? En quoi ?

⁷³³ Cf. *supra*, section II, ch. 1, 1.1.4.1. : Croyance et intériorité.

⁷³⁴ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., « L'efficacité symbolique », p. 226.

1.4.3.1. Spéculations génériques ?

Bien entendu, ce terme de « spéculatif » nécessite quelques éclaircissements. « Spéculatif » ne signifie ici surtout pas « général » ou « abstrait ». Il n'a pas le sens péjoratif qu'on lui donne couramment. Il n'a pas non plus le sens critique que lui donne Kant pour désigner les idées de la raison vers lesquels la connaissance ne doit pas se tourner si elle veut éviter de s'enfermer dans des questionnements dialectiques. Cela dit, il est néanmoins possible de s'appuyer sur la caractérisation kantienne comme contrepoint. C'est qu'il s'agit justement d'autoriser la pensée à s'aventurer au-delà des limites de l'expérience possible, dès lors que le cadre n'est plus du tout le même.

C'est pourquoi je propose l'expression de « spéculations génériques ». Sur un plan générique, on ne se demandera pas si les « êtres » existent, si l'on peut raisonnablement y « croire », si « Muu » est une entité « réelle » ou quel est son degré de réalité – ce sont des questions générales. On demandera, sans pouvoir répondre à l'avance : qu'est-ce que cela *fait* de les convoquer ? Qu'est-ce que cela fait de les intégrer à une pensée, à une parole ?

L'hypothèse est ici la suivante : si Lévi-Strauss et J. Favret-Saada « hésitent », si Deleuze voit la philosophie gravement et peut-être irrémédiablement menacée, c'est qu'ils sont chacun aux prises avec une nécessité spéculative de la pensée, qui leur est par ailleurs refusée – les premiers par les exigences de leurs disciplines respectives, le second par des gestes philosophiques qui la congédient. Cette nécessité n'est pas une nouveauté, puisqu'elle est cela même dont la pensée critique récuse l'intérêt. Ce qui est nouveau, c'est d'avoir à justifier qu'on lui accorde droit de cité et de trouver comment. Or il est notable, de ce point de vue, que les « hésitations » des anthropologues se produisent, dans les deux cas, quand les chercheurs sont aux prises avec des pratiques thérapeutiques – celles du chaman cuna et de Quesalid dans le premier, celle de Madame Flora dans le second. Tout se passe à cet égard comme si, alors qu'en philosophie le recours à une pensée spéculative est un choix du philosophe, en clinique, il peut être une contrainte pour le thérapeute (je dis « peut » dans la mesure où la convocation des êtres ou des éléments-source portés par les mythes n'a pas besoin d'être systématique ; il y a des cas où elle est inutile ; il y a des cas où elle est indispensable).

Pourquoi, s'agissant de l'incantation cuna, « les douleurs de la malade prennent[-elles] des proportions cosmiques »⁷³⁵ ? Pourquoi, dans son activité interprétative incessante des cartes qu'elle tire, Madame Flora prend-elle soin d'agir de telle sorte que « les messages et les spectacles sont dits provenir du 'jeu', cette instance souveraine indépendante de toute volonté humaine et en particulier de la volonté de Madame Flora »⁷³⁶ ? Ceci n'est en effet pas systématique, puisqu'il arrive à cette dernière, « quand elle perçoit que le consultant est impressionné par l'un d'eux [sorcier, partenaire en affaires ou représentant de l'autorité administrative], (...) [qu'] elle intervienne en son nom propre, plus au nom du jeu. »⁷³⁷ Pourquoi laisse-t-elle entendre, s'agissant par exemple « d'une entrevue avec le directeur d'une agence bancaire ou avec l'acheteur d'un lot de cochons » qu'il y va d'un enjeu plus fondamental : « l'ordre éthique du monde »⁷³⁸ ?

N'est-ce pas qu'il y a nécessité, dans le cadre thérapeutique, à penser des mises en rapport qui outrepassent de manière radicale nos habitudes de pensée ? Ces témoignages nous portent à envisager l'hypothèse suivante : le « plan de consistance clinique » dont il est question nécessite une pensée spéculative parce qu'il a besoin de recourir à des éléments qui débordent les volontés humaines, mais qui n'en sont pas moins intentionnels ; qui sont impersonnels, mais viennent s'adresser à chaque personne de manière singulière – des intentions génériques qui sont ce qui, dans ce cadre, font obligation. Ce plan a besoin d'être peuplé d'intentions non-humaines qui importent, en tant que telles, aux humains.

On l'aura compris, il est crucial de ne pas faire s'équivaloir ici « pensée spéculative » et « croyance », comme si ce qui débordait les conditions de possibilité de l'expérience devait être, *ipso facto*, disqualifié comme « croyance » par opposition à un « savoir ». Cela importe pour deux raisons d'ailleurs opposées. Située sur un plan général et demandant à être mise en rapport avec un état de choses dont l'existence requiert d'être vérifiée, la croyance ou bien interdit de s'aventurer dans un domaine spéculatif (je n'y aventure pas ma pensée parce que ce n'est qu'une croyance invérifiable), ou bien le rigidifie (dès lors que je « crois », l'objet de cette croyance est pour ainsi dire stabilisé – il n'est plus prêt pour être questionné et l'on peut encore à peine dire que « je crois »). Or il importe, dans un cadre clinique, de préserver la pensée de ces arrêts, dans la mesure où il s'agit, pour chaque situation, de construire un sens à chaque fois renouvelé.

⁷³⁵ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, « L'efficacité symbolique », *op. cit.*, p. 222.

⁷³⁶ J. Favret-Saada, *Désorceler*, *op. cit.*, p. 86.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 100.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 101.

Proposant une caractérisation de la pensée spéculative, c'est ce double risque que pointe I. Stengers :

« Le risque propre de la pensée spéculative est de créer les concepts qui permettent de parler à la fois et en même temps de ce que nos habitudes opposent (...), mais cette création est une expérimentation dont *nos* habitudes sont à la fois l'ingrédient et la cible. (...) Cette pensée enjambe des gouffres, mais le 'même' qu'elle construit, l'anticipation qu'elle nourrit doivent subir l'épreuve de 'n'arranger' personne, de ne confirmer aucun requisit pratique particulier, de ne justifier aucun rapport de force. »⁷³⁹

Demander aux thérapeutes et co-thérapeutes s'ils « croient » dans les « êtres » qu'ils pratiquent, c'est leur demander d'arrêter le mouvement propre par lequel ils ne cessent de mettre en risque leurs habitudes de penser, de désarticuler leurs théories et leur personne pour se donner « prise » sur telle ou telle situation.

Les modalités de cette désarticulation seront précisées plus bas⁷⁴⁰. Il me faut pour l'instant dire quel est le rapport entre ces développements et les difficultés qui ont été les miennes, dont notamment cette tentation de l'indifférenciation entre philosophie et ethnopsychiatrie.

1.4.3.2. Ordonnement d'appartenances et repérage d'affinités

Tant qu'il n'y avait pas eu prise en effet, j'étais incapable d'envisager qu'en dehors de l'opposition entre cloisonnement et indifférenciation, il y avait une autre possibilité : la transformation réciproque de pensées qui ne sont pas *les mêmes*, mais qui ont des affinités dès lors que l'on fait diverger les pratiques au sein d'une même discipline. Pourtant, une seule et brève remarque suffisait à rendre clair que philosophie et ethnopsychiatrie ne pouvaient que demeurer distinctes et que la prise ne pouvait pas être une conversion – il m'a pourtant fallu tout le trajet pour que cela devienne clair et consistant : le *legs* n'est pas le même. Parler d'affinités ne peut pas signifier que philosophes et ethnopsychiatres « font la même chose », parce qu'être philosophe ou ethnopsychiatre, c'est appartenir à des réseaux différents, c'est « tenir à » des multiplicités bien distinctes – multiplicités que le dispositif ethnopsychiatrique

⁷³⁹ I. Stengers, *Cosmopolitiques II*, op. cit., livre VI, p. 277.

⁷⁴⁰ Cf. *infra*, section II, ch. 2, 2.2. : Consistance clinique : immanence, nouveauté et aventure spéculative.

et son maniement s'emploient à faire diverger, activant, pour chaque participant, ses propres appartenances. Encore une fois, il ne s'agit pas, en entrant dans le dispositif, de « n'être plus » philosophe, mais de traverser une transformation qui « rend capable » d'autres choses, de complexifier ses appartenances, et en même temps, de faire retour sur les premières pour être philosophe autrement – « dans un premier temps, on est musulmans », pour reprendre cette parole d'une patiente que j'ai déjà citée, et que je peux reprendre à mon compte : « dans un premier temps, je suis philosophe ».

Mais il importe aussi que ces appartenances soient « ordonnancées » comme on dit en ethnopsychiatrie. S'agissant de la personne que je suis, toutes n'ont pas la même consistance, toutes n'éveillent pas de la même manière le « tenir à » dont il a été question plus haut. Cela ne signifie pas qu'une personne est composée de « parties » sur le mode du « en tant que ... en tant que ». Chacune peut nourrir l'autre. Cela signifie qu'il y a, pour chacun, des obligations plus « premières » que d'autres – non négociables pour vivre bien. Cela signifie aussi qu'il ne s'agit pas de constituer des « identités multiples », mais de déterminer une sorte d'ordre de consistance (ce qui n'est possible que dans le mouvement des consultations).

Il va de soi que rien de tout cela n'était clair au début et qu'il convient également de formuler encore une hypothèse sur ce qui a pu induire la difficulté de cette indifférenciation. On peut proposer que celle-ci est venue de ces affinités entre une certaine manière de faire de la philosophie et ce que requiert une pratique clinique, à savoir le recours à une dimension spéculative de la pensée. Mais l'efficacité de ce que j'ai appelé des « spéculations génériques », il fallait en faire l'expérience, s'y laisser prendre ; tant que cette expérience n'avait pas été faite, j'oscillais entre les deux propositions suivantes : « les philosophes sont des thérapeutes manqués » (et dans ce cas je vais me convertir : indifférenciation), ou « en tant que philosophe, je ne comprends pas ce qui se passe ici, et je ne peux pas le comprendre » (et dans ce cas je m'en vais, tout bonnement : cloisonnement).

Concernant maintenant la question de la « traduction » et des emprunts que les ethnopsychiatres font à la philosophie, la proposition est celle-ci : s'il n'y a pas « traduction », quand les ethnopsychiatres « empruntent » un concept à la philosophie, c'est parce que leur pensée rejoint, pour être efficace, un plan de pensée générique qui n'hésite pas, pour poursuivre son travail de création, à se nourrir d'une dimension spéculative. Il ne s'agit donc pas de procéder à l'application d'une théorie à un matériau censé être plus concret ; il est question de complexifier, en allant chercher des ressources de création là où elles se trouvent :

dans les traditions philosophiques qui s'y prêtent, et dans les mondes qui sont mis en présence pendant les consultations, dans leurs mythes, dans leurs contes, dans les proverbes de leurs langues, dans leurs techniques thérapeutiques. En ce sens, ce n'est sans doute pas un hasard si les ethnopsychiatres empruntent à Deleuze et Guattari, Simondon ou Whitehead. Il ne s'agit pas d'appliquer, mais de « penser avec ». En d'autres termes, les ethnopsychiatres ont, à l'égard de la philosophie, une attitude qui est comparable à celle qu'ils adoptent face aux logiques des mondes qu'ils rencontrent.

Autrement dit, de même que les concepts, pour être opérants, efficaces – c'est-à-dire capables de transformer le philosophe qui les crée – doivent peupler un plan où ils ont consistance et où la pensée ne s'interdit pas sa dimension spéculative pour rester en mouvement, de même – par exemple – les paroles des thérapeutes, ce que j'appellerai plus bas des « paroles de transmission »⁷⁴¹, pour être des « paroles actives », doivent être créées sur un plan comparable – un plan où les relations consistent, plan impersonnel et générique.

L'ethnopsychiatrie *n'est pas* la philosophie. Mais l'une comme l'autre nécessitent la production d'une pensée opérante, caractérisée par une consistance propre. En clinique, cette consistance est celle d'une pensée qui découvre-invente, à même le mouvement de pensée qui a cours dans la consultation, c'est-à-dire en toute immanence, les éléments qui, pris dans la trame des réseaux, importent aux personnes, qui ne s'interdit pas, pour cela, l'aventure spéculative (qu'elle a en commun avec la consistance philosophique) mais utilise au contraire celle-ci comme une ressource pour la création d'un sens à chaque fois renouvelé. S'il fallait caractériser en quelques mots cette consistance générique du plan clinique, il faudrait mentionner : son *immanence*, son caractère *spéculatif* et son rapport au « nouveau ». Cela n'implique aucun relativisme, ni de l'une ni de l'autre : dans un cas le traitement peut être un échec, et dans l'autre cas, le concept peut être inconsistant (donc inintéressant). Il y a bien quelque chose qui *vaut mieux*.

J'espère avoir par là proposé une explicitation du trajet qui mène la pensée aux « hésitations » que j'ai décrites, ainsi qu'avoir commencé à justifier ce qui fait dans ce travail office de méthodologie, et qui réside principalement dans l'explicitation de transformations

⁷⁴¹ Cf. *infra*, section II, ch. 2, 2.2.3.3. : Paroles agissantes, consistance des « ventres » et transmission.

issues de la traversée et du recueil de ce qui, de l'ethnopsychiatrie à la philosophie et inversement, (se) passe « entre », dans l'entre-deux – explicitation qui a dû en passer par l'adoption d'une analogie entre la démarche ethnopsychiatrique et la mienne. L'objectif était aussi de montrer pourquoi l'usage de la notion de « croyance » dans le cadre de l'explication de la sincérité des thérapeutes ou de l'efficacité thérapeutique, porte à faux.

Reste maintenant à décrire les conditions et à dégager les implications de ce que j'ai appelé la « solution pratique » de l'ethnopsychiatrie au double problème de la « compréhension » de l'autre et des croyances, à savoir la « désarticulation ». J'en rappelle ici l'enjeu : mettre en évidence les conditions de possibilité de ce que l'on n'appellera plus alors une « compréhension », mais plutôt un « *penser avec* », qui ne suppose pas chez les interlocuteurs un « savoir mutuel », encore moins une adhésion ou une conversion des uns aux logiques des autres.

Pour le dire rapidement, le trajet que j'entreprends maintenant consiste à faire entendre le problème général de la communication en un sens générique. Cela permettra en même temps de préciser encore ce que signifie « générique ». Enfin, cette transformation⁷⁴² du problème a pour objectif de rendre pensable le second des « impossibles » que j'ai relevés dans le petit « intermède » ménagé à cet effet et qui posait cette question : comment le thérapeute principal peut-il envisager une situation de consultation où les patients sont de son monde (situation « intraculturelle » aurait dit Devereux) comme au moins aussi délicate et problématique que les situations de prise en charge dites « interculturelles » ?

Cet « impossible » est de plus relayé, au sein de la pratique ethnopsychiatrique, par un autre élément qui paraît tout aussi paradoxal et qui est au cœur de l'opération de désarticulation. Il s'agit d'une contrainte du dispositif que je n'ai fait qu'évoquer jusqu'à présent et qui concerne cette « obligation à reconnaître, sur un mode qui n'est pas celui de la réflexion, sa propre appartenance. »⁷⁴³ Cette contrainte a le statut d'une véritable injonction faite aux thérapeutes, à savoir celle de cultiver *leurs propres appartenances*.

Ces deux éléments – la difficulté soulignée face à une situation intraculturelle, et l'injonction faite aux thérapeutes de cultiver leurs propres appartenances – vont assez

⁷⁴² Elle correspond à la transformation qu'a traversée « ma » pensée pour lever cet « impossible ». D'un point de vue méthodologique, c'est bien la transformation du chercheur qui importe – c'est-à-dire aussi la transformation de l'héritage dont il est porteur.

⁷⁴³ I. Stengers, *Cosmopolitiques II*, op. cit., VII, p. 319.

frontalement à l'encontre d'une présupposition qui peut, dans mon monde, faire figure d'évidence : pour comprendre l'autre (*a fortiori* pour le soigner), il faudrait avoir quelque chose en commun avec lui, lui ressembler en quelque manière, que cette ressemblance se situe à un niveau conscient, inconscient ou préconscient⁷⁴⁴. Dans ce cadre, la situation intraculturelle paraît tout naturellement plus simple et l'effort des thérapeutes semble devoir être guidé par l'objectif de « se rapprocher » de leurs patients pour les comprendre, de faire émerger en quelque sorte des ressemblances qui ne sont peut-être pas *a priori* données mais qui leur permettraient, par exemple, de « se mettre à la place » de leurs patients. Tel est bien, semble-t-il, l'objectif d'une « appréhension interne » chez Lévi-Strauss, d'une « observation participante » chez Malinowski, ou de ce que l'on appelle la capacité « empathique » du thérapeute. Il s'agit en quelque sorte de réduire la distance.

Or la pratique ethnopsychiatrique procède à l'inverse. S'il y a lieu de « se rapprocher » de quelque chose pour les thérapeutes, c'est de leur propre monde, de leur propre héritage. D'un certain point de vue – point de vue que je tenterai d'identifier comme celui d'une pensée générale –, il y a de quoi s'offusquer. Est-ce que l'on n'impose pas par là, à la fois aux thérapeutes et aux patients, ou bien une sorte de solipsisme les cantonnant à la sphère d'une intériorité privée non partageable, ou bien un culturalisme les assignant à une « culture » supposée originaire et établie une fois pour toute, limitée à une fonction de clôture ? Outre que cela exposerait la pratique ethnopsychiatrique à de multiples et solides objections, cela entrerait en contradiction nette avec ce qui a été dit plus haut de la notion de « relation » et de celle, centrale en ethnopsychiatrie, de « réseau ».

Le trajet que je voudrais proposer à présent vise à dessiner le point de vue d'où, me semble-t-il maintenant que la transformation est faite, il est simplement inutile de s'offusquer. L'hypothèse que je souhaite exposer à cet égard est la suivante : il n'y a ni solipsisme ni culturalisme, dès lors que l'on formule le problème de la communication en termes génériques.

⁷⁴⁴ Par « préconscient », je désigne ici le statut particulier de la *Verleugnung* freudienne dont il a été question plus haut et qui n'est ni consciente, ni inconsciente.

Chapitre 2 : « Penser avec » : passages et désarticulations

Je décrirai tout d'abord très schématiquement la première de ces transformations, à partir de la notion large de « passage ». Il s'agit ici d'éviter le malentendu que nous avons déjà croisé plus haut et qui consiste à penser le « passage » sur le mode du « pont ». L'image est pourtant tentante : il semble aller de soi que le défi d'une pratique comme l'ethnopsychiatrie est de « jeter des ponts » entre les cultures. Qui n'appellerait ces « ponts » de ses vœux ? Mais le pont, comme j'ai tenté de le montrer plus haut, suppose de penser la médiation selon le critère de la réversibilité – je peux aller de A vers B, donc aussi « revenir sur [mes] pas »⁷⁴⁵, comme dit B. Latour, de B vers A. Mais pour cela, il faut mettre au jour des invariants – généraux, par définition. Or j'ai tenté de montrer également comment la mise au jour de tels invariants, pensés sur le mode d'« universels de ressemblance » était problématique du point de vue de l'ethnopsychiatrie.

Ce que cette pratique nous invite à penser consiste en un mode très différent du passage. Je peux me frayer un passage d'un point à un autre, de A vers B. Mais (se) frayer un passage, c'est aussi (se) frayer un passage « entre », de telle sorte que ce qui compte – ce qui « importe », pour reprendre un des critères proposés plus haut de la pensée « générique » – n'est pas le point d'où l'on part ou celui où on l'arrive, mais ce qui passe entre et relie par là-même. A peut être relié à B par ce qui « passe entre ». Évidemment, affirmer qu'il y a un « ce qui », qui passe, est problématique dès lors qu'il s'avèrera peut-être impossible d'identifier un tel « ce qui ». Disons provisoirement que quelque chose passe, et que, dans le cadre de la pratique ethnopsychiatrique, cela passe dans la rencontre de mondes hétérogènes, de legs en divergence – cela passe « entre » et non pas « de l'un à l'autre », et demande à être recueilli.

Ce passage « entre » est ce qui permet de fabriquer des rapports et c'est à ce type de passage qu'est associée, comme j'essaierai de le rendre sensible, l'opération de « désarticulation », dont j'ai pu dire qu'elle équivalait, au sein du dispositif, à une véritable technique de prise, de convocation de ressources de consistance pour la pensée – et qui implique toujours, en tant que telle, une transformation des personnes.

⁷⁴⁵

B. Latour, *L'espoir de Pandore*, op. cit., p. 78.

C'est ce contraste entre deux modes de « passages » qui est maintenant en question. Il s'agit d'explicitier le sens dans lequel ce que j'appelle des passages « entre » – assurant un type de communication que j'appellerais plus volontiers « transmission » – requiert une pensée « générique », c'est-à-dire immanente, nouvelle et consistante, et en quel sens, à l'inverse, la visée du général pourrait bien être ce qui change en mystère ce type de communication.

2.1. Subsumer ou fabriquer ?

Le premier obstacle qui empêche de contourner l'aporie de l'impossible qui vient d'être rappelé réside en effet, semble-t-il, dans l'une des caractérisations du régime général de la pensée, à savoir cette démarche qui porte celle-ci à chercher à se placer à un point de vue toujours plus englobant, suivant le mouvement d'assomption progressive qu'induit la subsomption des « concepts »⁷⁴⁶ les uns « sous » les autres ou la concaténation de ces mêmes concepts les uns « dans » les autres. Ce régime de pensée induirait en effet – c'est ce que je tenterai de montrer maintenant – une conception de la communication qui fermerait la voie à l'expérimentation que requiert, dans le cadre de la pratique ethnopsychiatrique, un passage *entre* les mondes.

2.1.1. Pensée générale et visée d'une unité englobante

2.1.1.1. Le général comme idéal régulateur

Dans la première partie de ce travail j'ai été amenée, pour exposer la distinction entre « général » et « générique », à prendre pour point de départ la pensée kantienne du concept⁷⁴⁷. Je ne reviens pas sur la caractérisation du « concept commun » à laquelle procède le philosophe de Königsberg dans les textes publiés sous le titre de *Logique*. Je voudrais ici souligner que cette démarche est loin d'être circonscrite à l'usage logique de la raison et proposer l'idée qu'elle constitue une sorte d'« image de la pensée » au sens que Deleuze⁷⁴⁸

⁷⁴⁶ Par rapport à la distinction qui a été faite plus haut, il ne s'agit bien entendu pas ici de « concepts » au sens deleuzien du terme.

⁷⁴⁷ Cf. *supra*, section I, ch. 2, 2.3.3.4. « Comme si » ou « c'est comme » ?

⁷⁴⁸ Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., chapitre III, p. 169-217.

donne à cette expression. Le général, constitué en idéal, serait ce qui indiquerait chaque fois comment « s’orienter dans la pensée. »⁷⁴⁹ En ce sens, il n’est pas sans rapport avec ce que Kant a nommé une « disposition naturelle » de la raison à la métaphysique⁷⁵⁰, que le philosophe déplore en ce que cette tendance porte la raison à étendre les concepts de l’entendement au-delà des limites de l’expérience possible, mais qu’il loue en ce que son résultat, les idées, sont, dans leur usage régulateur, cela même qui engage l’entendement dans une recherche indéfinie des causes et des effets, des principes et des conséquences – des conditions du conditionné jusqu’à l’inconditionné :

« Nous devons remarquer que (...) la raison ne produit proprement aucun concept, mais que tout au plus elle affranchit seulement le concept de l’entendement des restrictions inévitables d’une expérience possible, et qu’ainsi elle cherche à l’étendre au-delà des bornes de l’empirique, mais encore en liaison avec celui-ci. »⁷⁵¹

La nature même de la raison⁷⁵² veut en effet que, « pour un conditionné donné, elle exige une totalité absolue du côté des conditions (sous lesquelles l’entendement soumet tous les phénomènes à l’unité synthétique), et qu’elle fa[sse] ainsi de la catégorie une idée transcendante, afin de donner une intégralité absolue à la synthèse empirique en la poursuivant jusqu’à l’inconditionné (lequel ne se trouve jamais dans l’expérience mais toujours dans l’idée). »⁷⁵³ Cet inconditionné ou encore « unité de raison »⁷⁵⁴ prend comme on sait la triple forme des idées de l’âme, de la liberté et de Dieu. L’agencement même de la première partie de l’ouvrage, la « théorie transcendante des éléments », suit ce mouvement de progression continue vers du plus englobant, jusqu’aux unités les plus englobantes de toutes que sont les idées de la raison.

La brève description de ce geste de la pensée ne saurait bien entendu faire droit à la complexité de la pensée kantienne, ni en donner le dernier mot. Telle n’est certes pas mon intention. Je cherche plus modestement à désigner ce qui, dans l’héritage qui est le mien, répugne tant à penser ce qui lui apparaît, dans la pratique ethnopsychiatrique, comme des

⁷⁴⁹ Kant, *Qu’est-ce que s’orienter dans la pensée ?* (1786), Paris, Vrin, 1988.

⁷⁵⁰ Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Vrin, p.144.

⁷⁵¹ Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 378 (A 409/B 435-436) ; *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III 283.

⁷⁵² Les idées transcendantes ou concepts de la raison pure « ne sont pas forgés arbitrairement mais nous sont donnés comme tâche par la nature même de la raison, et c’est pourquoi ils se rapportent de manière nécessaire à tout l’usage de l’entendement », *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 342 (A 327/B 384) ; *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III 254.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 378 (A 409/B 435-436) ; Ak. III 283.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 342 (A 326/B 383) ; Ak III 253.

impossibles. Or il me semble que cette « image de la pensée », que dessine par excellence le système kantien, contribue à l'aporie.

C'est que la visée de quelque chose comme un « Un », absolu et positionné en surplomb, semble rendre impensable toute communication avec ce qui n'est pas lui ou ce qui n'est pas *comme* lui. C'est ce dont il a été question plus haut, à propos de la notion de « croyance »⁷⁵⁵. À rigoureusement parler, nous dit Kant, il n'y a que le « savoir » qui se communique, parce qu'il n'y a que sur des propositions dites « vraies » que chacun peut tomber d'accord. Si la « créance » ne se communique pas, c'est parce que, toute subjective, elle ne peut prendre appui sur aucun « fond commun » pour être capable de « passer » d'un sujet à un autre. Le savoir, lui, peut faire fond sur l'objet – en l'occurrence objet de l'expérience.

Le problème est massif dans ce cadre, dès lors qu'il faut « faire communiquer » deux personnes ou deux « cultures » sur d'autres plans que ceux du savoir. Une solution possible consiste dans celle qui a été envisagée, à savoir le « comme si ». Une personne peut communiquer avec toute autre dès lors qu'elle ne se considère plus d'un point de vue « empirique », mais d'un point de vue « intelligible »⁷⁵⁶ comme sujet pur pratique soumis à la loi morale – c'est-à-dire *comme si* elle était absolument libre (ce qui est *en fait* impossible, mais serait, dans la doctrine kantienne, toujours effectif, « donné », *comme tâche*). L'anthropologue pourrait, sur le même mode, chercher à comprendre « les milliers de sociétés qui existent ou ont existé à la surface de la terre » parce qu'elles sont « humaines », que « nous aurions pu y naître » et que nous « pouvons donc chercher à les comprendre *comme si* nous y étions nés »⁷⁵⁷ (ce qui est *en fait* impossible, mais est donné *comme tâche* à l'anthropologue). Une autre possibilité, qui a été mentionnée aussi, consiste à chercher à « jeter des ponts » en s'appuyant sur des éléments repérés comme communs ou semblables et susceptibles d'induire de la « médiation » par le biais d'un « raisonnement analogique ».

Il a néanmoins déjà été question des bénéfices et des limites de ces deux options. Avant de décrire celle que met en œuvre la pratique ethnopsychiatrique, il convient de faire des hypothèses sur les raisons pour lesquelles cette « image de la pensée » ne permettrait pas

⁷⁵⁵ Cf. *supra*, section II, ch. 1, 1.1.2.2. : « La créance ne se communique pas ».

⁷⁵⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 479 (A 540-541/B 568-569) ; *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III 367.

⁷⁵⁷ Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. XXIX. C'est moi qui souligne.

résoudre la difficulté d'une « communication » en forme de passage entre les mondes (que j'ai proposée d'appeler « transmission »).

Puisque j'ai formulé le problème à partir de la conceptualisation kantienne et de la question du « savoir », il convient de se demander si un affaiblissement ou un assouplissement de cette exigence de « savoir » permettrait de lever la difficulté. C'est une telle piste qu'ouvrent D. Sperber et D. Wilson dans leur ouvrage sur ce qu'ils ont appelé le « principe de pertinence »⁷⁵⁸.

2.1.1.2. « Savoir mutuel » et « manifesteté mutuelle »

C'est sur ce travail que je m'étais du reste appuyée dans ma recherche de master – suivant en cela le geste de conceptualisation de l'ethnopsychiatrie des années 1990 –, pour penser le type de communication efficace dans les consultations interculturelles à vocation thérapeutique. Ce texte a par ailleurs l'avantage de nous permettre d'envisager une troisième possibilité que celles qui ont été prises en compte jusque-là : ici, s'il y a un fond commun indifférencié chez tous les humains, il n'est ni inconscient, ni dénié, mais présupposé.

Cherchant à proposer un modèle satisfaisant de la communication humaine, les auteurs pointent les limites de ce qu'ils appellent le « modèle du code » et soulignent la nécessité de donner toute son importance à un « modèle inférentiel » de la communication :

« Selon le modèle du code, la communication se fait par codage et décodage de messages. Selon le modèle inférentiel, la communication se fait au moyen d'indices que le communicateur fournit afin que le destinataire puisse en inférer ses intentions. »⁷⁵⁹

Ce que les auteurs désignent par ce « modèle du code » correspond à ce qu'ils appellent avec Peirce la traditionnelle « conception sémiotique de la communication », inaugurée par Aristote, poursuivie à Port-Royal, puis par la linguistique saussurienne et l'entreprise structuraliste en son ensemble⁷⁶⁰.

⁷⁵⁸ D. Sperber et D. Wilson, *La pertinence. Communication et cognition* (trad. fr. de Abel Gerschenfeld et Dan Sperber), Paris, Les Éditions de Minuit, 1989.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁷⁶⁰ Ce rapide résumé se trouve aux pages 17 à 20 du même ouvrage.

Dans cette tradition, selon les auteurs, toute réflexion sur la communication verbale est englobée au sein d'une « théorie générale des signes » et suppose que « seule l'existence d'un code sous-jacent explique qu'on parvienne à communiquer. »⁷⁶¹

La thèse des auteurs est la suivante : si les signes et leur symbolisme jouent naturellement un rôle essentiel dans les processus de communication, ils sont loin d'être le seul instrument utilisé pour communiquer. Il existerait même une « communication sans code »⁷⁶² :

« Les capacités inférentielles que les humains utilisent d'ordinaire pour s'attribuer mutuellement des intentions suffisent à rendre la communication possible, même en l'absence de code. Et, en effet, la communication sans code existe. »

En d'autres termes, il y aurait un modèle qui ne fonctionnerait qu'à la condition de présupposer un « code », c'est-à-dire une règle, une convention instituée, et un modèle qui serait plus économique, puisqu'il permettrait d'éviter cette présupposition :

« Les processus inférentiels sont tout à fait différents des processus de décodage. Un *processus inférentiel* a pour point de départ un ensemble de prémisses et pour aboutissement un ensemble de conclusions qui sont logiquement impliquées ou, au moins, justifiées par les prémisses. Un *processus de décodage* a pour point de départ un signal et pour aboutissement la reconstitution du message associé au signal par le code sous-jacent. »

Je ne m'arrête pas pour l'instant sur la difficulté qui apparaît pourtant déjà : il semble bien que ce second modèle repose quant à lui sur la présupposition d'une sorte de « nature humaine » qui induirait chez ses membres une identification semblable de ce qui est « logiquement impliqué ». Avec cette « nature humaine » est donc aussi présupposée une logique « naturelle » à la pensée, qui disposerait de manière innée d'une opération au moins, à savoir l'implication, et qui serait indépendante de son inscription dans une langue. J'y reviendrai.

Ce qui m'intéresse pour l'instant concerne les objections que les auteurs adressent au modèle du code. À l'encontre de ce modèle se présentent deux objections : celle de l'interprétation des énoncés et celle d'une régression à l'infini. D. Sperber et D. Wilson souscrivent à ces objections qui sont la raison de leur préférence pour un modèle inférentiel de la communication.

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 18.

⁷⁶² *Ibid.*, p. 45.

L'interprétation des énoncés en effet, dans le cadre du modèle du code, suppose la prise en compte d'un contexte, défini comme « l'ensemble des prémisses utilisées pour l'interprétation d'un énoncé (...), une construction psychologique, un sous-ensemble des hypothèses de l'auditeur sur le monde »⁷⁶³ et qui permet seul d'arrêter le sens d'un énoncé (au sens austinien du terme – « *statement* », et non « *sentence* »⁷⁶⁴). Autrement dit, la grammaire appelle, de toute nécessité, le développement d'une pragmatique.

Or le code ne permet pas, dans certains cas, de choisir un contexte, ou de sélectionner, dans le contexte, les éléments qui seront pertinents à l'interprétation de l'énoncé. C'est ce que soulignent les auteurs en prenant l'exemple suivant :

« Une tasse de café m'empêcherait de dormir »

Selon le contexte choisi – largement défini comme l'intention du locuteur, selon qu'il souhaite rester éveillé ou non –, la phrase à décoder peut produire un malentendu⁷⁶⁵.

La difficulté principale du « modèle du code » tient donc, selon les auteurs, au choix des contextes mobilisés dans la compréhension d'un énoncé, et à leur interprétation par les interlocuteurs. Si les contextes ne sont pas les mêmes, si le savoir mobilisé par le locuteur et celui dont dispose le destinataire ne sont pas les mêmes, alors il y aura malentendu et échec de la communication.

Il faut donc, pour qu'une communication de ce type soit possible, supposer que les contextes des interlocuteurs sont les mêmes :

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁶⁴ Cette distinction est la suivante : un énoncé <*statement*> est un événement qui a lieu à un moment, en un lieu et dans une situation déterminée : « une affirmation <*statement*> est faite, et cela constitue un événement historique : l'énonciation par un certain locuteur ou écrivain de certains mots (une phrase) adressés à un public, qui font référence à une situation ou événement, etc., historiques » ; une phrase <*sentence*> est l'agencement lexical et syntaxique qui suit les règles de la grammaire d'une langue déterminée et est destiné à être utilisé par tous les locuteurs de cette langue : « nous parlons de mon affirmation <*statement*>, mais de la phrase française (...) On peut utiliser la même phrase pour faire des affirmations <*statements*> différentes (je dis : 'c'est à moi' ; vous dites : 'c'est à moi') », Austin, "Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. suppl. XXIV, 1950, et pour la traduction française (de Lou Aubert et Anne-Lise Hacker) : « La Vérité », dans *Écrits philosophiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 95-96.

⁷⁶⁵ D. Sperber et D. Wilson, *La pertinence*, op. cit., p. 32-33.

« La seule façon de faire en sorte que des malentendus comme celui que nous venons de décrire ne se produisent pas est de s'assurer que le contexte utilisé par l'auditeur est toujours identique à celui qu'escompte le locuteur. »⁷⁶⁶

Telle est la fameuse « théorie du savoir mutuel »⁷⁶⁷ :

« Si l'auditeur veut être certain de trouver la bonne interprétation – celle que le locuteur a en tête –, chaque information contextuelle utilisée pour l'interprétation doit non seulement faire partie du savoir du locuteur et de celui de l'auditeur, mais aussi de leur savoir mutuel. »⁷⁶⁸

Or, il est impossible, selon les auteurs, que les interlocuteurs s'en assurent sans tomber dans une régression à l'infini inenvisageable d'un point de vue psychologique. Pour vérifier en effet que leurs hypothèses sur le contexte sont les mêmes, les interlocuteurs devraient déterminer quelles hypothèses leur sont communes et quelles hypothèses divergent. Mais pour ce faire, il leur faudrait former des « hypothèses de deuxième ordre » (des hypothèses sur ces hypothèses) et, sur ces hypothèses de deuxième ordre, des hypothèses de troisième ordre et ainsi de suite à l'infini⁷⁶⁹.

Déterminer si tel est « vraiment » le cas ou non n'est pas le point ici. Ce qui m'intéresse est de proposer cette idée que la solution des auteurs, si elle ne reconduit bien entendu pas le problème *en l'état*, ne permet cependant pas de l'évacuer complètement *parce qu'elle* demeure dans la lignée de solutions ressortissant à un régime général de la pensée.

Cette solution comporte deux versants. Le premier consiste à proposer un principe de choix des énoncés. C'est le fameux « principe de pertinence » :

« Il existe une propriété unique – la pertinence – qui détermine quelle information particulière retiendra l'attention d'un individu à un moment donné. »⁷⁷⁰

Un contexte est choisi s'il est « pertinent », c'est-à-dire « lorsque des informations anciennes et nouvelles en rapport entre elles sont utilisées conjointement en tant que prémisses dans un processus d'inférence, [et] qu'elles engendrent d'autres informations nouvelles : des

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁷⁶⁷ Les auteurs discutent plus particulièrement les textes suivants : David Lewis, *Convention*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1969 ; et surtout S. Schiffer, *Meaning*, Clarendon Press, Oxford, 1972.

⁷⁶⁸ D. Sperber et D. Wilson, *La pertinence*, *op. cit.*, p. 34-35.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 33.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 76.

informations qui n'auraient pas pu être inférées sans cette combinaison de prémisses anciennes et nouvelles. »⁷⁷¹

Le second versant concerne plus directement la question du « savoir mutuel ». On aurait pu s'attendre à ce que, de la « théorie du savoir mutuel », ce soit le caractère « mutuel » qui fasse difficulté. C'est du reste ce que laisse penser l'argument de la régression à l'infini : que les hypothèses des interlocuteurs sur une situation soient *les mêmes*, voilà qui est invérifiable. De la même manière, il est loin d'aller de soi que les inférences auxquelles procèdent les individus soient identiques :

« L'efficacité des capacités perceptives varie d'un individu à l'autre. Les capacités inférentielles varient aussi, et pas seulement quant à leur efficacité. Les humains apprennent des langues différentes, ils maîtrisent des concepts différents ; en conséquence, les représentations qu'ils peuvent construire et les inférences qu'ils peuvent effectuer diffèrent. »⁷⁷²

Prenant acte de ces variations, les auteurs choisissent de modifier la théorie en affaiblissant l'exigence de communauté et remplacent la présupposition d'un « savoir mutuel » par celle de ce qu'ils appellent une « manifesteté mutuelle » :

« Dire d'une information qu'elle est manifeste à un individu, c'est à l'évidence attribuer à cette information une propriété plus faible que celle qu'on lui attribuerait en disant qu'elle est connue ou supposée. »⁷⁷³

En effet, une information peut être « manifeste » même si elle est fausse ou incertaine, puisque la « manifesteté » se définit comme suit :

« Un fait est *manifeste* à un individu à un moment donné si et seulement si cet individu est capable à ce moment-là de représenter mentalement ce fait et d'accepter sa représentation comme étant vraie ou probablement vraie. »⁷⁷⁴

En d'autres termes, on demeure dans le cadre qui a été posé par Kant et dont j'ai tenté de pointer les limites plus haut : seul le « savoir » se communique avec certitude et en l'état. Simplement, les auteurs admettent ici que la communication humaine n'est pas aussi parfaite

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 79.

⁷⁷² *Ibid.*, p. 65.

⁷⁷³ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 65.

que cela et qu'en conséquence les chercheurs qui en font la théorie doivent admettre cette faillibilité :

« En rejetant la notion de savoir mutuel, nous renonçons à tout espoir de faire d'un algorithme infallible le modèle de la communication humaine. Mais, puisqu'il est évident que le processus de communication comporte un risque, pourquoi supposer qu'il obéit à une procédure infallible ? »⁷⁷⁵

C'est dire que la communication présuppose quoi qu'il en soit un fond commun. Simplement, celui-ci n'est pas parfait – ce fond commun n'est pas de l'ordre du « savoir » –, et la communication est moins certaine – ce fond commun est de l'ordre d'un perçu plus ou moins « manifeste ». En d'autres termes, on demeure dans la visée d'un semblable englobant :

« Il est clair que, si des individus peuvent partager des environnements cognitifs, c'est dans la mesure où ils partagent un environnement physique et des capacités cognitives semblables. »⁷⁷⁶

On ne peut pas mieux dire que la théorie ici ne résout aucunement la question d'un passage *entre* les mondes, mais tout au plus celle d'une communication entre des individus qui se ressemblent – on a remplacé l'exigence d'identité du « savoir mutuel » par celle de ressemblance.

De fait, il semble que l'hypothèse d'une « communication sans code », d'une logique en quelque sorte naturelle à la pensée, soit loin d'aller de soi. Qu'en est-il de cette « communication sans code » ? En voici un second exemple, parmi d'autres, proposé par les auteurs :

« Pierre demande à Marie :

(30) Comment te sens-tu aujourd'hui ?

En guise de réponse, Marie sort un tube d'aspirine de son sac. Son comportement n'est pas codé : il n'existe pas de règle ou de convention en vertu de laquelle le fait de montrer un tube d'aspirine voudrait dire que l'on ne sent pas bien (...) Parce que son comportement permet à Pierre de reconnaître son intention, Marie réussit à communiquer avec lui, et ce sans l'aide d'un code. »⁷⁷⁷

Certes, il n'existe pas une telle règle ou convention explicite à ce sujet. Mais comment Pierre reconnaîtrait-il l'intention de Marie en dehors de cette structure intentionnelle que

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 45.

V.Descombes appelle un « ordre du sens », qui dit ce qu'est un tube d'aspirine, à quoi il sert et dans quelles conditions il s'utilise ?

Autrement dit, dans un cadre « interculturel », l'affaiblissement de l'exigence de « savoir mutuel » à laquelle procèdent D. Sperber et D. Wilson est insuffisant. La question qui se pose d'emblée dans ce cadre est la suivante : si « les inférences diffèrent », comment le locuteur peut-il faire des hypothèses sur ce que son interlocuteur infèrera de ses intentions à partir de son comportement ou de tel ou tel de ses énoncés ? Comment le pourrait-il en dehors, sinon d'un « code », en tout cas d'une règle, elle-même partagée, qui tisse de sens le contexte et qui indique la voie à suivre pour les inférences ?

Pour prendre un exemple encore plus radical, on peut aussi se souvenir de ce fait, rappelé plus haut⁷⁷⁸, que rapporte Lévi-Strauss :

« Dans le dialecte wintu de la Californie (...) très curieusement, les relations avec le monde surnaturel s'expriment par le moyen des modes de la connaissance, et parmi eux, ceux de l'impression corporelle (c'est-à-dire de l'expérience la plus intuitive), de l'inférence et du raisonnement. Ainsi, l'indigène qui devient chaman conçoit grammaticalement son état comme une conséquence qu'il doit inférer du fait, formulé comme une expérience immédiate, qu'il a obtenu le commandement d'un esprit, lequel entraîne la conclusion déductive qu'il a dû accomplir un voyage dans l'au-delà, à la fin duquel – expérience immédiate – il s'est retrouvé parmi les siens. »⁷⁷⁹

En d'autres termes, ce qui est « logiquement impliqué » par telle ou telle prémisse, ce qui rend un individu « capable de se représenter mentalement tel ou tel fait », et même ce qui définit tel ou tel domaine de pensée comme étant de l'ordre de l'inférence ou de la conjecture, tout cela n'est nullement du registre de lois de la pensée déterminées *absolument*, mais semble bien présupposer sinon un code, à tout le moins ce que V. Descombes appelle aussi un « esprit objectif ». Une inférence n'est pas un processus « naturel » de la pensée, mais une opération accomplie dans le cadre déterminé de ce qu'en ethnopsychiatrie on appelle volontiers un « monde », aux logiques propres, que les consultations ont vocation à mettre en tension avec celles du monde d'accueil.

Enfin, s'agissant du principe de choix des contextes, ou « principe de pertinence », il semble que ce soit précisément l'incapacité à reconnaître, dans un contexte, ses éléments

⁷⁷⁸ Cf. *supra*, section II, ch. 1, 1.2.1.2, § 3 : La langue comme système.

⁷⁷⁹ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., « Le sorcier et sa magie », p. 206.

pertinents, qui a autant fait vaciller J. Favret-Saada sur son terrain. Son problème était justement qu'aucun élément « pertinent » n'était saillant et capable de l'aider à déterminer les intentions de ses interlocuteurs, et c'est ainsi que ses questions les plus urgentes demeuraient sans réponses :

« 'Pour qui celui-ci me prend-il ?' (une ensorcelée, une désorceleuse) ; Qu'est-ce qu'Untel me veut ? (que je le désorcèle...) »⁷⁸⁰

C'est dire qu'au moins au début de son parcours, l'ethnologue ne disposait d'aucun élément de pertinence pour discriminer les contextes et que, pour autant, cela ne lui a pas rendu la communication impossible. C'est un fait que, d'une manière ou d'une autre, elle s'est rendue capable, en laissant s'opérer une transformation progressive de ses appartenances, de repérer tel ou tel élément comme pertinent dans tel ou tel contexte. Alors qu'elle était initialement dans l'incapacité de le faire et de partager avec les habitants du Bocage quelque chose comme un « manifeste commun », elle l'est devenue au cours d'un long et délicat apprentissage. C'est donc qu'une communication a été possible, que quelque chose est passé qui pourtant n'avait rien d'immédiatement et de « manifestement » partagé.

S'il y a identification d'« intentions », comme l'affirment D. Sperber et D. Wilson, (« qu'est-ce qu'Untel me *veut* ? » s'interroge l'ethnologue), cette opération est loin d'être « ordinaire. »⁷⁸¹ Elle requiert un apprentissage, et c'est cet apprentissage, en tant qu'il suppose que quelque chose passe, qui est en question. Qu'est-ce qui est « appris » ? Comment ?

La substitution d'une « manifesteté mutuelle » à la présupposition d'un « savoir mutuel » est d'une certaine utilité, mais uniquement quand des éléments de pertinence sont *déjà* donnés – quand l'apprentissage d'un monde a *déjà* eu lieu, et quand on se trouve au sein d'un seul et même « ordre du sens » ; en d'autres termes, quand la question du passage entre les mondes est déjà réglée ou ne se pose pas. Mais ce qu'elle ne permet pas de penser, c'est l'apprentissage lui-même, le passage et la transformation qu'ils requièrent ainsi que leurs conditions de possibilité. Or il me semble que ce qui y fait obstacle, c'est que soit maintenue la visée de quelque chose de « mutuel », qui passe par l'assomption de la pensée dans du

⁷⁸⁰ J. Favret-Saada, *Désorceler*, *op. cit.*, p. 153.

⁷⁸¹ D. Sperber et D. Wilson, *La pertinence*, *op. cit.*, p. 45 : « La reconnaissance des intentions est une de nos activités cognitives ordinaires. Si Grice a raison, les capacités inférentielles que les humains utilisent d'ordinaire pour s'attribuer mutuellement des intentions suffisent à rendre la communication possible, même en l'absence d'un code. »

toujours plus général, jusqu'à ce qu'elle ait atteint ce fameux « mutuel » – dont il a été établi pourtant, par les auteurs eux-mêmes, qu'il est inaccessible.

Avant de proposer des hypothèses sur les raisons de cette incapacité, je voudrais m'arrêter brièvement sur un autre champ traversé par cette recherche d'une unité englobante qui autoriserait les individus à se mettre à la place les uns des autres et qui est celui, le lecteur l'aura deviné, de l'empathie.

2.1.1.3. Nécessité de l'empathie ?

Le présupposé rencontré, selon lequel des individus communiqueraient d'autant mieux qu'ils se ressembleraient (que cette ressemblance soit effective ou recherchée sur le mode du « comme si »), prend ici un accent moral dans une de ses conséquences pratiques : pour comprendre un autre sujet, en particulier quand il est d'une autre culture que la mienne – et *a fortiori*, cela va sans dire, quand il s'agit de lui proposer un soutien « psychothérapeutique » –, son interlocuteur devrait chercher à « s'en rapprocher ». Quand cette exigence prend un caractère un peu trop convenu, on oppose facilement une démarche d'« ouverture » à la « diversité culturelle », s'opposant à l'apparent égocentrisme ou ethnocentrisme de celui qui demeure sur son quant à soi en se préoccupant de son monde.

Il n'en reste pas moins que cette exigence de « rapprochement » se retrouve, me semble-t-il, dans l'indexation de la sincérité du thérapeute sur la croyance – pour être sincère, celui-ci devrait adopter peu ou prou les croyances de son patient – et dans la recherche d'une empathie en forme de partage immédiat de vécus subjectifs. Or, il y a peut-être, dans ce geste qui semble bien naturel, quelque chose qui « échappe ». Deux possibilités se présentent : une forme de communication est peut-être possible, qui ne présupposerait pas ce partage immédiat qu'est l'empathie, ou l'empathie requiert peut-être autre chose que cette forme de communication immédiate que l'on y sous-entend traditionnellement.

À cet égard, le témoignage de J. Favret-Saada doit ici encore retenir notre attention. J'y ai insisté longuement⁷⁸², l'anthropologue fait de la nécessité d'« être affectée » son principe méthodologique spécifique. On pourrait par conséquent s'attendre à ce qu'elle privilégie ce type de communication immédiate, censée atteindre les profondeurs de l'être

⁷⁸² Cf. *supra*, section II, ch. 1, 1.3. : « Être affectée ».

d'autrui en autorisant chacun à « se mettre à sa place » pour partager tantôt une peine tantôt une joie (mais le plus souvent une peine). Ce n'est pourtant pas la position qu'elle adopte. Se laisser « être affectée » par ce qui se passe sur le terrain ne signifie pas développer la capacité d'être « empathique » :

« Afin d'éviter les malentendus, je voudrais faire remarquer ceci : accepter de « participer » et d'être affecté, cela n'a rien à voir avec une opération de connaissance par empathie, quel que soit le sens dans lequel on entend ce terme. »⁷⁸³

Le premier de ces sens, que l'auteure emprunte à l'*Encyclopædia of Psychology*, présuppose, nous dit l'ethnologue, qu'il y ait une distance entre les interlocuteurs :

« 'Empathiser' consisterait, pour une personne, à 'expérimenter par procuration les sentiments et pensées d'autrui'. »⁷⁸⁴

Dans cette acception, je suis « empathique » dès lors que je cherche à me mettre à la place d'autrui par l'imagination par exemple – comme on dit « en pensée ». Ce sens ne convient pas à J. Favret-Saada parce que, dit-elle, elle n'avait pas à « se mettre à la place de l'autre », elle « étai[t] justement à la place de l'indigène, agitée par les sentiments, perceptions et pensées de qui occupe une place dans le système sorcellaire. »⁷⁸⁵ Je ne reviens pas ici sur l'impossibilité du « faire comme si » et la nécessité de la prise qui met en risque.

Le second sens intéresse davantage l'auteure, mais ne la satisfait pas non plus – pour une raison qui touche précisément au point qui m'importe ici, à savoir une modalité spécifique et, à première vue, déroutante de « communication » :

« Une deuxième acception de l'empathie – *Einfühlung*, qu'on pourrait traduire par communion affective – insiste au contraire sur l'immédiateté de la communication, sur la fusion avec l'autre qu'on atteindrait par identification avec lui. Cette conception est muette sur le mécanisme de l'identification, mais elle insiste sur son résultat, le fait qu'elle permette de connaître les affects d'autrui. »⁷⁸⁶

Que cette conception soit insuffisante parce qu'elle ne précise pas les processus d'identification qui pourraient éventuellement rendre compte du phénomène serait une première objection – que l'anthropologue maintenant initiée aux processus inconscients

⁷⁸³ J. Favret-Saada, *Désorceler*, op. cit., p. 155.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 156.

⁷⁸⁵ *Ibid.*

⁷⁸⁶ *Ibid.*

théorisés en psychanalyse ne peut pas ignorer. Mais là n'est pas le point. Ce qui importe, c'est que, de ce qu'a pu en expérimenter l'auteure dans le contexte qui était le sien, si quelque chose se produit qui est du registre de l'« identification », ce qu'il permet de faire n'est pas de « connaître les affects d'autrui ». C'est même le contraire – et je rappelle ici ce qui constitue pour mon problème l'essentiel de ce texte :

« Je dis, au contraire, qu'occuper telle place dans le système sorcellaire ne me renseigne en rien sur les affects de l'autre ; occuper telle place m'affecte, moi, c'est-à-dire mobilise ou modifie mon stock d'images, sans pour autant m'instruire sur celui de mes partenaires. »⁷⁸⁷

Est-ce à dire pour autant que ces mêmes partenaires sont cantonnés par là à vivre chacun pour soi, sur un mode solipsiste, l'expérience du système sorcellaire ? Est-ce à dire que le chercheur touche là à un incommunicable, non partageable ? Absolument pas – et c'est ce point qui m'intéresse ici :

« Mais – et j'insiste sur ce point, car c'est là que devient éventuellement possible le genre de connaissance que je vise – le seul fait que j'accepte d'occuper cette place et d'en être affectée ouvre une communication spécifique avec les indigènes : une communication toujours involontaire et dépourvue d'intentionnalité, et qui peut être verbale ou non. »⁷⁸⁸

Il y aurait donc un type de communication – lequel ne se produit pas, je le rappelle, hors contexte, mais au sein de ce dispositif social très particulier qu'est le dispositif sorcier –, à propos duquel la question de savoir si les interlocuteurs peuvent s'assurer qu'ils disposent bien des mêmes connaissances ou hypothèses sur le monde, ou qu'ils le perçoivent de la même manière, n'est plus la question intéressante. J. Favret-Saada n'a eu de cesse de souligner la difficulté où elle était, elle, l'ethnologue rationaliste, à se sentir quoi que ce soit de commun avec les ensorcelés ou, *a fortiori*, avec les désorceleurs. C'est pourtant bien avec eux qu'elle entre dans cette forme de communication si particulière.

De la même manière, ce qui est intéressant, ce n'est pas, grâce à cette communication, de parvenir à « connaître les affects d'autrui » pour pouvoir les rapporter à ses pairs ensuite. D'affects, il n'y a que les siens que l'auteure peut « connaître » – et ce qu'il sera intéressant qu'elle rapporte, c'est cette transformation par laquelle elle s'est rendue capable d'être « branchée sur une variété particulière d'expérience humaine. »⁷⁸⁹ En d'autres termes, il ne

⁷⁸⁷ *Ibid.*

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 157.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 158.

fait nul doute que, dans cette expérience, chacun des partenaires est transformé par la rencontre, sans que cette transformation ait nécessité quoi que ce soit comme un « savoir mutuel », ni non plus, chez le chercheur, une aptitude exceptionnelle à l'empathie. Cela n'est certes pas encore suffisant pour savoir à quel type de communication nous avons affaire, mais cela est suffisant, pour l'instant, à nuancer ce présupposé selon lequel je comprendrais d'autant mieux quelqu'un qu'il y aurait, entre lui et moi, de la ressemblance.

Il est temps maintenant d'en venir à notre seconde question : si l'hypothèse selon laquelle un régime général de pensée ferait obstacle à rendre intelligibles les impossibles rencontrés dans les consultations du centre Georges Devereux est juste, il est indispensable, pour l'étayer, de dire pourquoi il semble qu'il en est ainsi. Voici l'hypothèse qu'il s'agit d'exposer : un régime général de pensée ne pourrait pas être mobilisé dans la pratique ethnopsychiatrique – mais peut-être aussi dans toute pratique clinique –, notamment parce que l'une des contraintes non négociables qu'impose la rencontre entre les mondes, c'est *la contrainte à fabriquer du nouveau*, non pas par goût de l'inédit ou de l'exotique comme je l'ai déjà souligné, mais parce que sinon l'efficace de la rencontre est manquée ; aucune transformation n'aura lieu, rien ne (se) passera. Or, en cherchant quelque chose qui subsume (un concept, une classe ou une catégorie et plus généralement une théorie « constituée » comme disent les ethnopsychiatres), on s'appuie nécessairement sur des éléments identiques ou ressemblants, ce qui ne crée rien de nouveau, mais rapporte à du déjà connu.

Il s'agit donc de préciser maintenant en quel sens j'ai pu affirmer plus haut que la « nouveauté » était un des caractères du régime générique de pensée. Il est indissociablement lié à son immanence, dans la mesure où fabriquer du nouveau suppose de recueillir ce qui surgit dans l'espace de consultation, dans une situation de rencontre donnée, d'une manière imprévisible. C'est un type de communication qui porte ces deux caractères qu'il faut décrire maintenant.

2.1.2. Contrainte à la fabrication

À cet égard, il faut revenir maintenant au point auquel nous avons laissé provisoirement notre cheminement aux côtés de V. Descombes dans la première section de ce

travail, et à la question de ce que peut signifier « fabriquer de la médiation »⁷⁹⁰. On peut en effet lire la réponse que le philosophe propose à la question de ce que c'est qu'« avoir la même pensée » comme une solution, fort différente de celle que proposent D. Sperber et D. Wilson, à l'aporie du « savoir mutuel » selon laquelle, pour que deux personnes puissent communiquer, il faudrait qu'elles disposent d'un contexte qui soit rigoureusement *le même*, ce qui est invérifiable. Ce qui m'intéressera plus particulièrement dans l'argumentation du philosophe sera la conclusion qu'il en tire s'agissant du passage d'un ordre du sens à un autre.

2.1.2.1. Universel de ressemblance et universel de relation

S'agissant de la notion de médiation, il avait été question plus haut⁷⁹¹ de distinguer entre ce que V. Descombes appelle « universel de ressemblance » et « universel de relation », le premier ressortissant à une logique simplement dyadique et ne fournissant pas la multiplicité requise à penser un « esprit objectif », le second étant précisément destiné à sortir de cette difficulté en mobilisant une logique triadique. C'est du reste cette notion d'« universel de relation » qui permet à l'auteur de nous donner cette définition de ce que c'est qu'« avoir la même pensée. »⁷⁹² Deux personnes ont la même pensée, non pas quand elles pensent la même chose – quand leurs pensées *se ressemblent*, sur le mode des deux murs blancs qui se ressemblent –, mais quand elles peuvent dire : « ce que *nous pensons* sert de règle à ce que *je dois penser*. »⁷⁹³

L'exemple du rendez-vous, choisi par l'auteur, montre tout à fait comment, dans ce « *je dois penser* », ne se manifeste pas du tout ce qu'on pourrait craindre sous la forme d'une abrasion des spécificités individuelles par un collectif indifférencié, mais simplement sous la forme de la règle selon laquelle tel esprit objectif donne sens à des pensées personnelles.

Si A a rendez-vous avec B, on ne peut pas, dans le cadre d'un universel de ressemblance, affirmer qu'ils ont la même pensée : A pense qu'il a rendez-vous avec B, et B pense qu'il a rendez-vous avec A. Mais dès lors que ces pensées s'inscrivent dans un universel de relation, les deux pensées deviennent complémentaires au sein d'un système qui

⁷⁹⁰ Cf. *supra*, section I, ch. 3, 3.4.1. : « Fabriquer » de la médiation ?

⁷⁹¹ Cf. *supra*, section I, ch. 3, 3.3.4. : Relation et médiation, p. 158.

⁷⁹² Telle est la question traitée dans la dernière section des *Institutions du sens*, *op. cit.*, à partir de la page 309.

⁷⁹³ V. Descombes, *Les Institutions du sens*, *op. cit.*, p. 329.

comprend, comme tiers terme, l'institution du rendez-vous. On peut dès lors dire qu'il s'agit de « la même pensée » bien que les deux pensées en question ne se ressemblent pas :

« L'exemple du rendez-vous n'est plus celui d'une relation de ressemblance entre deux pensées (à analyser sur le modèle de la ressemblance entre les deux murs blancs (...)). Le rapport entre les deux pensées est réel (comme dans le cas où Caïn est le meurtrier d'Abel à condition qu'Abel soit la victime de Caïn). »⁷⁹⁴

L'universel de relation permet de différencier ces pensées sans les individuer, c'est-à-dire tout en demeurant dans un cadre holiste qui n'annule pas le tout dont elles font partie, mais qui n'assimile pas non plus ces parties au tout. Ce type d'universel constitue en effet, comme on l'a vu, un *système* au sein duquel les parties ont une relation réelle. Les deux pensées du rendez-vous sont bien un « *fait unique* »⁷⁹⁵, tout en étant différentes, comme le meurtre d'Abel relie bien Caïn et Abel en un « fait unique » :

« Ce qui nous importe est que quelqu'un qui découvrirait que le rendez-vous qu'il croyait avoir (pour l'avoir trouvé dans sa mémoire, ou, si l'on veut, dans son carnet) n'est pas inscrit de l'autre côté ne devrait pas dire : j'ai eu la pensée que j'avais un rendez-vous avec B, mais lui n'a pas eu la pensée qu'il avait rendez-vous avec moi. Il devrait dire : il m'a semblé que j'avais rendez-vous avec B, mais je me trompais, car j'étais seul à le penser. Autrement dit, *ma* pensée du rendez-vous n'est *une* pensée *du* rendez-vous que si elle est *notre* pensée du rendez-vous. »⁷⁹⁶

En d'autres termes, pour que deux personnes puissent communiquer, il n'est pas nécessaire qu'elles disposent d'un « savoir mutuel » en forme d'ensemble d'hypothèses identiques ou ressemblantes. En revanche, il est absolument nécessaire qu'elles disposent d'une règle ou d'une institution partagée – du système qui fait que leurs pensées respectives constituent un « fait unique » :

« Lorsqu'on demande si deux personnes pensent la même chose, on demande plutôt s'il y a une différence discernable entre ce que l'une pense et ce que l'autre pense. Tant que cette différence n'est pas apparue, elles pensent de même. Comment une telle différence peut-elle apparaître ? Il faut qu'elle puisse apparaître aux intéressés eux-mêmes, dans une discussion entre eux, par la voie dialogique. Cela n'est concevable que dans le contexte d'institutions communes qui permettent d'assigner le sens. »⁷⁹⁷

⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 328.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 214.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 329.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 94.

On le voit, la perspective de V. Descombes, holiste, impose de formuler le problème de la communication dans des termes inverses de ceux de D. Sperber et D. Wilson. Le philosophe ne se demande pas comment les interlocuteurs pourraient être certains qu'ils disposent d'un « savoir mutuel », mais à l'inverse, une fois le tout donné, comment l'on peut différencier les pensées pour éviter les conséquences d'un « holisme collectif » dans le champ du mental. Cela est cohérent avec les positions théoriques des auteurs. Mais le problème est bien le même : il est celui de la communication. Et la conclusion que tire V. Descombes de son argumentation est la suivante : il n'est possible de déterminer de telles différences, autrement dit de spécifier des pensées sans les individuer (sans opter pour une position atomiste), qu'*au sein d'un ordre du sens déterminé*.

L'« universel de relation » est apparemment inefficace ici puisqu'il n'existe pas (ou pas encore), « entre » ou « au-dessus » des divers « ordres du sens », de telles règles permettant d'assigner le sens⁷⁹⁸. La tentation est grande alors de chercher à résoudre le problème en en passant à nouveau pas des universels de ressemblance et cela se formule ainsi : pour vous comprendre, je devrais trouver un « commun » à vos institutions et aux miennes (ou au sens assigné par chacune d'entre elles). C'est la proposition du « structuralisme français ».

En d'autres termes, que l'on parte d'une position dite individualiste et que l'on cherche à se donner un « savoir mutuel » pour faire communiquer ces parties qui sont les individus, ou que l'on se donne un tout partagé au sein duquel on cherche à identifier les différences, il doit y avoir quelque part un englobant, quelque chose qui rassemble au sein d'un « Un », quel que soit le degré de généralité de cet « Un » – la généralité d'un universel qui se veut absolu, ou celle d'un universel de relation du type « ordre du sens ».

Or il se trouve que, dans aucun de ces deux cas, il n'est possible de penser une communication avec l'extérieur de cet « englobant » : comment passer d'un ordre du sens à un autre ? Comment communiquer quand il est non seulement douteux que quelque chose de tel qu'un savoir mutuel puisse être donné, mais quand on est même certain qu'il n'y a pas de tel « savoir mutuel » ?

⁷⁹⁸ Il existe bien entendu le droit international, mais celui-ci constitue plus un ensemble d'institutions formelles en cours d'élaboration qu'un « esprit objectif ».

Si répondre à ces questions ne fait pas partie de l'objet que se donne V. Descombes, il propose néanmoins une piste qui a, de plus, l'intérêt d'indiquer en quoi la visée d'un commun englobant est insuffisante. Il s'appuie pour cela sur la pensée de l'anthropologue Louis Dumont :

« Il y a toujours, dans ce qui m'est familier et que je comprends, de quoi entrer dans un monde intellectuel ou linguistique étranger ; mais les éléments familiers qui permettent d'établir cette communication ne sont pas disponibles d'emblée sous une forme qui permettrait de traduire ou de transposer, et c'est pourquoi ils ont besoin d'une élaboration ou d'un développement du genre 'passage à la limite' (pour l'anthropologue) ou 'constitution d'un idiome spécialisé' (pour le traducteur). »⁷⁹⁹

La visée d'un englobant ne peut suffire parce qu'« entrer dans un monde intellectuel ou linguistique étranger » suppose une « élaboration » ou un « développement », ou encore une « construction »⁸⁰⁰ comme dit Dumont. En d'autres termes, il y aurait, dans les opérations que requièrent un passage *entre* les mondes et une communication d'un « ordre du sens » à un autre, quelque chose qui serait de l'ordre d'une « contrainte à fabriquer du nouveau ». C'est en tout cas de cette manière que les ethnopsychiatres formulent ce qui fait une des obligations de leur pratique. Cette « nouveauté » correspond par ailleurs à ce que j'ai désigné comme un second caractère de ce que serait un régime « générique » de pensée.

Reste à déterminer ce qui fait la nécessité de cette nouveauté dès lors que celle-ci ne peut se limiter à un goût de l'inédit ou de l'exotique, ainsi que ce que cette obligation requiert, en termes de conditions de possibilité, des participants aux consultations. Je m'appuierai sur l'analyse que V. Descombes propose de deux textes de Dumont (l'introduction aux *Essais sur l'individualisme* et *Homo Hierarchicus*) pour commencer à esquisser le type de communication dont il peut s'agir dans les consultations, en pointant ce que demande, selon Dumont, un « passage » entre mondes.

2.1.2.2. « Construire ici et là des faits comparables »⁸⁰¹

Si je ne suivrai pas V. Descombes dans l'ensemble de son argumentation, je retiendrai néanmoins plus particulièrement une formule qui prendra tout son intérêt plus bas. C'est celle

⁷⁹⁹ V. Descombes, *La denrée mentale*, op. cit., p. 87.

⁸⁰⁰ Dumont, *Essais sur l'individualisme*, op. cit., p. 13.

⁸⁰¹ *Ibid.*

d'« *inarticulé social*. »⁸⁰² Son contexte est celui de la critique du structuralisme lévi-straussien que propose le philosophe. Dans ce cadre, Dumont est l'anthropologue qui vient faire contrepoint et proposer une solution alternative au problème que cherchait à résoudre Lévi-Strauss en faisant l'hypothèse d'une « fonction symbolique » en forme d'« inconscient psychique » :

« Cette troisième possibilité, qui ouvre la voie à un dépassement de la fausse alternative 'volonté consciente ou concours de circonstances', ne fait pas appel chez Dumont à un *inconscient psychique*, mais plutôt à un *inarticulé social*. »⁸⁰³

La « fausse alternative » est celle qui consiste à opposer, s'agissant de proposer une explication aux institutions sociales, une explication « volontariste ou artificialiste » qui repose sur l'intelligence d'un législateur à une explication par les circonstances et hasards historiques. La première a l'avantage de prendre en compte la dimension du sens qu'ont les institutions aux yeux de ceux qui en suivent les règles, et l'inconvénient de demeurer trop formelle (il est plus facile d'expliquer le sens d'un code que d'us et coutumes) ; la seconde renonce purement et simplement à prendre en compte quelque chose comme un « esprit des institutions ».

Lévi-Strauss propose, comme solution à cette alternative, de faire l'hypothèse d'un « *inconscient psychique* » : il y a une dimension imputable à un esprit dans les institutions humaines – elles ont un sens, une intelligibilité –, mais cette dimension ne ressortit pas seulement à la conscience de soi des individus. Comme on sait, cette solution de type « *mentaliste* » a, aux yeux de V. Descombes, le fâcheux inconvénient d'induire une naturalisation de l'esprit. Au contraire, la solution proposée par Dumont est « *intentionaliste* »⁸⁰⁴ et évite par là cet écueil. Elle « fait appel », nous dit V. Descombes, « à un *inarticulé social* ». Que faut-il entendre par là ?

« Cette attitude consiste à essayer de rattacher l'institution d'abord incompréhensible (pour nous), bien que manifestement pleine de sens (pour eux), 'à des traits connus de la société qui nous est familière' (autrement dit, de notre propre milieu social). »⁸⁰⁵

⁸⁰² V. Descombes, *La Denrée mentale*, op. cit., p. 86.

⁸⁰³ *Ibid.*

⁸⁰⁴ *Ibid.*

⁸⁰⁵ *Ibid.*

On voit bien ici pourquoi V. Descombes parle d'« inarticulé social ». Un « esprit objectif » se définit comme une totalité *articulée* de règles, d'institutions et de personnes en tant que celles-ci sont des « êtres relatifs », c'est-à-dire reliés. L'articulation et l'ordre (au sens y compris hiérarchique du terme) sont ici fondamentaux. Mais précisément, *entre* « chez eux » et « chez nous », d'un ordre du sens à un autre, d'une forme de vie à une autre, d'une langue à une autre, *il n'y a pas* cette trame d'articulations multiples qui fait le tissu social, il n'y a pas l'« universel de relation » qui rend les relations intelligibles au sein de cette trame. D'un monde à l'autre, il n'y a pas d'articulation.

Cette formule m'intéresse tout particulièrement dans la mesure où la pratique ethnopsychiatrique consiste à donner les moyens aux personnes présentes aux consultations de se « désarticuler » disent les ethnopsychiatres – en même temps qu'elles désarticulent leurs théories et les logiques de leur propre monde. C'est qu'il s'agit bien de parvenir à une sorte de situation d'« inarticulation », certes pas pour la rendre pérenne, mais pour pouvoir réarticuler autrement, *fabriquer de l'articulation*. Pour le dire autrement, il ne s'agit pas de chercher, au-delà ou par delà ce que Kant aurait appelé le « divers » de l'empiricité, un tout englobant qui permettrait de réunir ou de rassembler en prenant appui sur un commun. Il s'agit au contraire de chercher en quelque sorte à retourner *en-deçà* du social articulé, sur un plan où les personnes (patients et thérapeutes) ne sont pas encore individuées, où les théories et les pensées ne sont pas encore constituées, mais à l'état d'un « libre jeu » de leurs éléments constituants – plan de consistance où la pensée émerge en même temps que l'objet (« *syngénésis* »), où la question d'un « commun » ne se pose pas.

Cela, surtout pas, bien entendu, pour nier ou annuler les articulations, mais pour les défaire, les dé-lier, d'abord afin de les voir et de les « sentir » tout simplement, ensuite afin de les fluidifier. Surtout pas, non plus, pour identifier des sortes d'éléments de base du réel, éléments derniers d'une analyse qui prétendrait avoir trouvé son terme, l'inanalysable – « atomes de vie psychique » individualisés et dérelativisés. On revient à de l'inarticulé pour relier autrement ce qui appelle, de toute nécessité parce que cela *importe*, du lien – on sépare pour lier, sur un mode qui s'apparente à la relation telle que la pense le psychiatre Donald Wood Winnicott : une relation dont les termes sont « joints *et* séparés », c'est-à-dire joints *parce que* séparés. Je reviendrai longuement sur les conditions du mouvement de désarticulation que cela implique et sur celles de cette fabrication⁸⁰⁶.

⁸⁰⁶

Cf. *infra*, section II, ch. 2, 2.2. : Consistance clinique : immanence, nouveauté et aventure spéculative.

Que signifie et qu'implique, pour Dumont, ce passage par de l'inarticulé social qu'est la méthode de « comparaison radicale » ? C'est ici que je mettrai en contraste la pratique ethnopsychiatrique et la lecture que fait V. Descombes de la « comparaison radicale ».

Pour expliciter cette méthode, V. Descombes prend deux exemples, celui de ce qu'il appelle un « passage à la limite » et celui de la « traduction idiomatique ». Voici le premier :

« Par exemple, un observateur occidental qui n'aurait pas entièrement oublié la 'mentalité aristocratique' de notre Ancien régime pourra tirer parti de son éducation pour comprendre le système des castes par un 'passage à la limite'. Il pourrait, plus facilement qu'un jacobin, y voir une forme radicale de mise en œuvre d'une idéologie holiste ou hiérarchique. »⁸⁰⁷

On comprend assez intuitivement cette idée. L'observateur aristocrate comprendra plus facilement une structure sociale dont les hiérarchies très appuyées ont vocation à demeurer fixes, qu'un jacobin, partisan de l'égalité et défenseur de l'individualité. Il lui suffit, pour cela, de décrire une forme radicalisée de ce qu'il connaît et comprend intimement lui-même, à savoir la France de l'Ancien régime.

Mais justement, le caractère très intuitif, presque évident de cet argument est ce qui fait ici difficulté. C'est qu'il ressortit très précisément à cette logique de mon monde que je tente de décrire dans ces pages et qui ne peut se passer, pour faire communiquer du différent, d'éléments qui *se ressemblent* – d'un universel en forme d'universel de ressemblance. Il se produit bien ce que nous craignons plus haut. En l'absence d'universel de relation disponible, la pensée en revient aux universels de ressemblance et conclut qu'évidemment, l'héritier de l'aristocratie comprendra plus facilement qu'un jacobin le système indien des castes. Il a une « référence » commune qu'il lui suffit de radicaliser « en pensée ».

Mais la question inévitable qui surgit alors est la suivante : que fera le jacobin, lui à qui le « passage à la limite » ne suffit pas, lui dont de toutes autres transformations seront exigées ? Dans ce cadre de pensée, qui ne sort pas de la recherche d'une référence commune, le jacobin ne fera tout simplement pas, parce que rien ne le rend capable de faire. C'est qu'il *est* un jacobin – identité. Identifié comme « jacobin », sur le mode $A = A$, il ne peut tirer ressource de ce dont cette appartenance le rend capable pour fabriquer autre chose, complexifier son appartenance en la transformant et en « reprenant » ce que sa rencontre avec

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 87.

un monde à la hiérarchie rigide *lui fait*. Pour tirer ressource de cette appartenance, il faut qu'il en passe par ce que les ethnopsychiatres appellent « désarticulation », laquelle se produit dans une rencontre – « être affecté ». Envisagée de cette manière, la méthode de comparaison radicale ne permet pas de résoudre les « impossibles » rencontrés au centre Georges Devereux.

Le deuxième exemple choisi par V. Descombes pose le même type de difficulté. Le philosophe l'emprunte à l'univers de la traduction, dans la mesure où Dumont compare lui-même l'anthropologue à un traducteur d'un type particulier qui serait « placé devant le problème d'avoir à rendre le sens d'un texte original usant de ressources linguistiques particulières, pour lesquelles la langue de traduction n'offre pas d'équivalents. »⁸⁰⁸

L'anthropologue et le philosophe accordent ici une importance à ce qu'on pourrait appeler de l'« intraduisible ». Il y a des cas, constatent-ils, où la langue de traduction ne comporte pas d'équivalent – *il n'y a pas* de commun pour rassembler et faire communiquer. C'est le cas, nous dit V. Descombes, d'une langue technique comme la langue philosophique grecque que les traducteurs de langue latine ont été bien en peine de transposer :

« La solution a donc été de développer, à partir des ressources latines existantes, des moyens d'expression comparables. »⁸⁰⁹

De cette manière, il n'y aurait pas d'échec de traduction :

« On pourrait donner à ce travail le nom de *traduction idiomatique* : elle n'est pas une traduction ordinaire (car la langue ordinaire n'offre pas le moyen de traduire ce qu'il y a d'idiomatique dans le texte original), mais elle n'est pas non plus un constat d'échec (qui consisterait à conserver le mot étranger en l'accompagnant de notes historiques et philologiques). »⁸¹⁰

Cette traduction n'est pas une transposition. Elle exige une « élaboration », un « développement », nous dit le philosophe. Autant de termes qui témoignent en faveur d'une « construction » (terme qu'emploie Dumont) ou plutôt d'une transformation. Combien de fois en effet les philosophes en formation ne se sont pas retrouvés face aux gloses que requerrait telle ou telle traduction du grec au latin, puis au français, devant la nécessité d'utiliser

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁰⁹ *Ibid.*

⁸¹⁰ *Ibid.*

eux-mêmes des termes grecs pour être compris, ou devant les conflits suscités parmi leurs pairs par des traductions comme celle – pour n'en choisir qu'une des plus célèbres – d'*οὐσία* en *essentia* puis en *substantia* ? Parmi les spécialistes de philosophie antique, c'est un fait acquis que « *substantia* » ne traduit pas la logique de « *οὐσία* », même si c'en est la traduction historique.

Il ne me revient pas de pointer des « erreurs » de traduction des philosophes du Moyen Âge, ni d'entrer dans les débats des traducteurs, encore moins de « regretter » ces mouvements que toute traduction imprime à une pensée. Bien au contraire, puisque c'est cela le recueil, par ceux qui sont plus « tard venus », d'un héritage dont ils répondent à partir d'un problème qui, comme dit Deleuze, a « muté »⁸¹¹, et qu'ils contribuent à faire muter.

Il faut veiller ici à ne pas se méprendre sur la notion de « comparaison » ou sur des termes comme « correspondance ». En ce sens, il me semble que les exemples choisis ici peuvent prêter à confusion, en donnant l'impression que cette « comparaison » cherche à trouver, dans le comparé – qu'il s'agisse de la langue ou de la structure sociale –, du semblable. Sur ce point, même s'il le souligne, V. Descombes est peut-être trop rapide :

« La comparaison radicale est de confronter ce qu'il en est chez eux (l'objet étudié) et ce qu'il en est chez nous. »⁸¹²

La comparaison ici n'est pas une mise en correspondance biunivoque d'un monde à un autre. La « comparaison » est « radicale » parce qu'elle implique une « *confrontation* ». Ce point est d'une importance capitale et me permet d'en venir, en suivant Dumont, à la description d'un autre type de mise en communication et à ses conséquences.

Dumont souligne tout d'abord la difficulté d'une méthode comparative au sens d'une mise en correspondance, en particulier quand celle-ci a trait à ce qui précisément nous intéresse ici, à savoir l'esprit, ce que V. Descombes appelle un « esprit impersonnel » :

« Plus on met l'accent, au-delà de la seule organisation sociale, sur les faits de conscience, les idées et les valeurs, ce que Durkheim appelait les « représentations collectives », plus on cherche à faire une anthropologie « compréhensive », et plus il est difficile de comparer des sociétés différentes. »⁸¹³

⁸¹¹ Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 31.

⁸¹² V. Descombes, *La denrée mentale*, op. cit., p. 87.

⁸¹³ Dumont, *Essais sur l'individualisme*, op. cit., p. 17.

Autrement dit, moins on « objective », moins le chercheur peut rester « extérieur » à son terrain, plus il se situe à la frontière entre l'anthropologie et la psychologie, plus il cherche à résoudre la « tension » mentionnée plus haut⁸¹⁴ dans le sens d'une articulation non réductionniste de la psychologie et de l'anthropologie, moins la « comparaison » au sens d'une mise en correspondance est praticable. C'est que dans ce cas, on est confronté à la nécessité de mettre l'accent sur l'importance de ce que j'ai appelé plus haut « expérimentation » d'une « culture », c'est-à-dire d'une manière de donner sens à la vie des humains et forme à leurs rapports avec le non-humain, et de prendre en compte les « choses » au sens que T. Nathan donne à ce terme. « Comparer » devient alors une gageure. D'où la conséquence, apparemment fâcheuse pour l'anthropologie :

« Ce que l'anthropologie a de plus précieux, ce sont les descriptions et analyses d'une société déterminée, les monographies. Entre ces monographies, la comparaison est le plus souvent fort difficile. »⁸¹⁵

Si l'on reprend à son compte la distinction célèbre de Lévi-Strauss entre ethnographie, ethnologie et anthropologie⁸¹⁶, ce qui tient le mieux, dans le domaine de la rencontre entre les mondes, c'est la démarche ethnographique, éventuellement son relai ethnologique qui ordonne la description en système cohérent, mais l'anthropologie à proprement parler est beaucoup plus problématique, parce qu'elle requiert une « comparaison » *entre* les mondes.

De cette difficulté, il faudrait conclure à un constat d'échec, n'était un levier fondamental de la comparaison, à savoir le chercheur lui-même et le maniement très particulier qu'il peut faire de cette « comparaison » :

« Heureusement, chacune d'entre elles [les monographies] renferme déjà à quelque degré une comparaison – une comparaison d'ordre fondamental, entre 'eux' et 'nous' qui parlons d'eux⁸¹⁷ – et modifie dans une mesure variable notre cadre conceptuel. »⁸¹⁸

⁸¹⁴ Cf. *supra*, section I, ch. 1, 1.1. : Une tension qui traverse les sciences humaines.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁸¹⁶ Lévi-Strauss, « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement », p. 411-413, dans *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 402-443.

⁸¹⁷ Dumont, *Essais sur l'individualisme*, *op. cit.*, p. 18. L'ajout du « qui parlons d'eux » importe à Dumont dans la mesure où la séparation ne se fait pas ici sur des critères que l'on pourrait soupçonner d'évolutionnistes ou d'exclusivement biologiques, mais simplement sur le positionnement d'un « discours tenu sur ». Le « nous » désigne le lieu de l'énonciation.

⁸¹⁸ *Ibid.*

En d'autres termes, la comparaison n'est pas une méthode, elle est un *fait*, et plus précisément, elle n'est pas une méthode qui consisterait à rechercher, d'une culture à une autre, des équivalents (que ce soit par « passage à la limite » ou par « traduction idiomatique »), elle est un fait brut auquel se heurte l'anthropologue parce qu'il ne peut pas faire autrement que constater la différence, l'absence d'équivalent, entre « chez eux » et « chez nous », ou plutôt entre « chez toi » et « chez moi ». C'est dire que la « comparaison » est une mise en communication *par mise en contraste* :

« D'une façon générale, il est fallacieux, en science sociale, de prétendre comme on l'a fait que les détails, éléments, ou individus, sont plus saisissables que les ensembles. Disons plutôt comment nous pensons pouvoir saisir des objets aussi complexes que des configurations globales d'idées ou de valeurs. On peut les saisir *en contraste* avec d'autres, et sous certains aspects seulement. »⁸¹⁹

Il importe particulièrement de souligner ici que cette mise en contraste, aux yeux de Dumont, n'a rien de statique. Elle n'est pas la mise face à face ou en vis-à-vis d'un « eux » et d'un « nous » constitués en blocs monolithiques. Elle n'est pas non plus de l'ordre d'un échange qui procèderait par « emprunts » successifs. Cette mise en contraste ou confrontation est éminemment dynamique au sens où elle est clairement indissociable de ce que Dumont appelle une « modifi[cation] dans une mesure variable [de] notre cadre conceptuel »⁸²⁰ :

« Cette comparaison est radicale, car elle met en jeu les conceptions de l'observateur lui-même, et à mon sens elle commande tout le reste. De ce point de vue, notre façon de nous concevoir nous-mêmes n'est évidemment pas indifférente. D'où il suit qu'une étude comparative de l'idéologie moderne n'est pas un hors d'œuvre pour l'anthropologie. »⁸²¹

Deux points m'importent ici. Tout d'abord, la comparaison est radicale parce qu'elle « met en jeu les conceptions de l'observateur lui-même ». De cela, *il suit*, continue Dumont, qu'« une étude comparative de l'idéologie moderne n'est pas du tout un hors d'œuvre pour l'anthropologie. »

En d'autres termes, la mise en contraste est intéressante – ou devient intéressante – quand le chercheur la « reprend » comme une mise en risque de lui-même, quand il s'est suffisamment laissé vaciller pour être transformé par la rencontre, et qu'il peut ensuite mettre

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 24. C'est moi qui souligne.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁸²¹ *Ibid.*

en récit cette transformation qui lui a été propre. Il s'agit donc de procéder à une explicitation des transformations traversées par le chercheur lui-même – dans les termes de Souriau : de son « trajet ».

Mais bien entendu, cette explicitation n'est elle-même intéressante et ne constitue une ethnologie qu'à la condition que le chercheur ne soit pas entendu ici et ne se pense pas lui-même comme un « individu dérelativisé », mais comme un « être relié » à un monde. C'est pourquoi « une étude comparative de l'idéologie moderne n'est pas un hors d'œuvre pour l'anthropologie » – sinon de l'idéologie « moderne », en tout cas d'un « nous ». Cette formule fait ici figure de litote. Non seulement cette étude comparative n'est pas un hors d'œuvre, mais elle est essentielle au travail de l'anthropologue, voire incontournable :

« C'est peut-être le point le plus important : nous retrouvons là ce que nous avons appelé la comparaison radicale, où nous sommes nous-mêmes en cause. »⁸²²

En effet, pour comparer, pour mettre en contraste, il faut un « point de comparaison », lequel *ne* peut résider *que* dans le point de vue du chercheur lui-même, puisque dès lors qu'il choisirait de comparer entre elles deux cultures dont aucune des deux ne serait la sienne propre, il serait devant la difficulté, évoquée ci-dessus, d'avoir à comparer des monographies. Ce point de comparaison est donc le pivot de la méthode que nous propose Dumont. C'est lui qu'il faut connaître le mieux que l'on pourra :

« Enfin, si c'est la comparaison, la discordance entre deux hiérarchies différentes qui seule impose la reconnaissance du principe hiérarchique, on observe d'une part qu'il entre beaucoup d'*implicite* dans ces systèmes de représentation, de l'autre que *notre propre implicite nous est relativement transparent*, de sorte qu'il n'est pas inutile pour l'éclaircissement d'ensemble que *nous* figurions à l'un des deux pôles de la comparaison. »⁸²³

C'est en prenant appui sur *son* monde que le chercheur dispose d'un point de comparaison suffisamment consistant. Le mouvement n'est donc pas du tout, selon Dumont, une tentative de « se rapprocher » de l'autre en tentant de se mettre à sa place. Il invite bien plutôt l'anthropologue à redécouvrir son appartenance autrement – différemment à chaque rencontre.

⁸²² *Ibid.*, p. 19.
⁸²³ *Ibid.*

D'un même mouvement, on (re)connaîtra cette appartenance en la mettant en contraste, en rencontrant d'autres mondes. Y a-t-il là une circularité ? En un sens oui, puisque je ne peux connaître l'autre qu'à partir de mon point de vue et que je ne peux approfondir mon point de vue qu'en le mettant en contraste avec l'autre. Cette circularité n'est néanmoins pas celle d'un « cercle vicieux » – elle est le mouvement même de la mise en contraste, mouvement comparable en cela à celui par lequel j'apprends à connaître un objet de recherche en même temps que la manière de le « bien traiter ».

C'est pourquoi aussi une interrogation que l'on pourrait soumettre à Dumont trouve rapidement une réponse. Il parle d'une « étude comparative » de l'idéologie moderne. Soit. Mais, pourrait-on lui demander : avec quelle culture allez-vous comparer ? Et comment ce choix ne sera pas arbitraire ou contingent ? Le choix pourra être arbitraire ou contingent, là n'est pas ce qui importe – en fait, il sera de l'ordre de la nécessité que j'essaie de décrire comme répondant à des obligations, qui n'entre pas en contradiction avec la contingence d'une rencontre et qui inclut la possibilité de la mise en jeu de l'arbitre de la personne. L'objet de mise en comparaison pourra être n'importe lequel. Dans chacun des cas, si la mise en contraste est bien faite, elle fera apparaître, d'une manière qui sera, elle, non contingente, tels ou tels « aspects » de ce qui est mis en comparaison, d'un côté comme de l'autre. Simplement, il importera ensuite de multiplier les rencontres et mises en contrastes, pour multiplier les « aspects ».

Dans ce cadre, l'articulation entre anthropologie et psychologie, qui prenait plus haut une allure paradoxale, perd son caractère contradictoire. Commentant le texte de l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », j'avais pu souligner en effet qu'il était à tout le moins étrange que le niveau de réalité où pouvait se trouver la « preuve »⁸²⁴ de l'effectivité d'un fait social et de son efficience, à savoir le niveau de l'individu et de la discipline y afférant – la psychologie –, soient relégués au « second plan »⁸²⁵. Ici, ni l'individu ni la psychologie n'ont à s'effacer devant la « description et l'analyse objective des coutumes et des institutions »⁸²⁶, et la « preuve » que l'individu constitue peut être mobilisée. Il n'y aura ni subjectivisme ni relativisme tant que l'« individu » sera considéré comme une « personne » au sens d'un « être relié » et non comme un être « dérelativisé ».

⁸²⁴ Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p. XXVI : « La preuve du social, elle, ne peut être que mentale ; autrement dit, nous ne pouvons jamais être sûrs d'avoir atteint le sens et la fonction d'une institution, si nous ne sommes pas en mesure de revivre son incidence sur une conscience individuelle. »

⁸²⁵ *Ibid.*, p. XXIII.

⁸²⁶ *Ibid.*

Bien entendu, le résultat sera différent et l'on n'aboutira sans doute pas à la constitution d'une « vaste science de la communication »⁸²⁷, unissant linguistique et anthropologie. On n'obtiendra pas le « système » que Lévi-Strauss appelait de ses vœux :

« Pour la première fois, le social cesse de relever du domaine de la qualité pure (...) et devient un système, entre les parties duquel on peut donc découvrir des connexions, des équivalences et des solidarités. Ce sont d'abord les produits de l'activité sociale (...) qui sont rendus comparables entre eux par ce caractère commun que tous possèdent d'être transférables, selon des modalités qui peuvent être analysées et classées et qui, même quand elles paraissent inséparables de certains types de valeurs, sont réductibles à des formes plus fondamentales, celles-là générales. (...) Et surtout, ce sont les opérations elles-mêmes, aussi diverses qu'elles puissent paraître au travers des événements de la vie sociale : naissance, initiation, mariage, contrat, mort ou succession ; et aussi arbitraires (...), où l'on ne retrouve plus, en fin de compte, que les termes fondamentaux d'un équilibre, diversement conçu et différemment réalisé selon le type de société considéré. »⁸²⁸

On n'obtiendra pas cela, parce que la rencontre n'est pas pensée, chez Dumont, comme visant son propre dépassement dans une dialectique qui permettrait, au-delà ou par-delà la mise en contraste, d'unir le divers dans un englobant commun, indifférencié et général. Comme l'affirme l'anthropologue, si l'on adopte sa méthodologie, la conséquence est la suivante :

« L'universel s'éloigne à l'horizon : on ne peut parler de l'« esprit humain » que dans l'instant où deux formes différentes sont subsumées sous une même formule, où deux idéologies distinctes apparaissent comme deux variantes d'une idéologie plus large. Ce mouvement de subsumption, toujours à renouveler, désigne l'esprit humain à la fois comme son principe et comme sa limite. »⁸²⁹

Cela néanmoins n'est pas sans soulever des interrogations. L'anthropologie a-t-elle tellement besoin, pour se constituer comme telle, de postuler un « esprit humain » en forme d'universel d'autant plus réussi qu'il est plus englobant – alors que l'on a pu souligner combien cet universel prenait de plus en plus le visage de ce que François Furet avait appelé, s'agissant de la Révolution française⁸³⁰, un « universalisme dans un particularisme » ?

⁸²⁷ *Ibid.*, p. XXXVI.

⁸²⁸ *Ibid.*, p. XXXIII-XXXIV.

⁸²⁹ Dumont, *Essais sur l'individualisme*, op. cit., p. 14.

⁸³⁰ Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1985.

Plutôt qu'un « esprit humain », ne peut-on pas dire plutôt qu'il y a – pour reprendre cette belle expression à V. Descombes – « présence d'esprit »⁸³¹ de la part de cet être qu'est l'humain ? N'est-il pas suffisant – c'est même déjà bien trop pour un seul chercheur – d'avoir à faire l'expérience, à chaque fois de façon différente, de ce que cela fait que de le rencontrer?

Il faut mentionner ici un dernier point, qui n'est pas des moindres concernant cette méthodologie : la rencontre implique toujours une « construction », la mise en rapport est « construite » :

« En fin de compte, pour vraiment *comprendre*, il faut, négligeant au besoin ces cloisonnements [entre des « rubriques générales comme la morale, la politique, l'économie »], rechercher dans le champ tout entier ce qui correspond *chez eux* à ce que nous connaissons, et *chez nous* à ce qu'ils connaissent, autrement dit il faut construire ici et là des faits comparables. »⁸³²

En d'autres termes, ce qui permet de construire la mise en rapport, ce sont : la mise en risque du sens commun du chercheur par son terrain (il se laisse affecter) et la reprise du trajet de « sa » transformation (de ce que cette rencontre lui *fait*) par mise en contraste avec le terrain de l'héritage dont il a à répondre.

Cette mise en risque ou en jeu du sens commun du chercheur et sa conséquence – ce que j'ai appelé plus haut « vacillement » – font signe vers ce que l'ethnopsychiatrie appelle « désarticulation ». Pour le dire autrement, le chercheur ne peut « construire ici et là des faits comparables » que s'il a fait l'expérience de mouvements multiples de désarticulation, que s'il en est (re)venu à de l'« inarticulé », pour reprendre le mot de V. Descombes. Par là, il faut entendre, dans la pratique ethnopsychiatrique, une désarticulation de ses « théories » – quand il peut dire : « je ne savais plus bien si j'étais encore ethnographe, si je répondais encore aux exigences de cette discipline » –, et une désarticulation de la personne qu'il est – quand ce qui est désarticulé apparaît par là même : le « réseau » de liens que constitue l'appartenance à l'ethnographie, au sens générique. Alors l'ethnographe peut, *en tant qu'ethnographe*, avoir peur – *vraiment* peur – de ses vœux de mort sans pour autant « faire comme si ».

⁸³¹ V. Descombes, *La Dénrée mentale*, op. cit., p. 217 : « La question la plus générale d'une philosophie de l'esprit peut être ainsi énoncée : qu'est-ce qu'avoir un esprit (*mens*) ? Plus modestement, on peut se demander quel est le caractère décisif qu'il faut posséder pour qu'il puisse être question d'une présence d'esprit de la part d'un être ».

⁸³² Dumont, *Essais sur l'individualisme*, op. cit., p. 13.

Or cela implique que la communication – y compris en situation intraculturelle – soit pensée autrement. À quel type de « communication » cela donne-t-il lieu ? Comment cela permet-il de résoudre les « impossibles » qui sont en question ? Comment ce qui est « construit » n'est pas le fait du bon vouloir du chercheur qui, privé de tout critère et de toute méthode, n'aurait pour mesure que son arbitre personnel ?

La question qui se pose maintenant est donc la suivante : comment les ethnopsychiatres fabriquent-ils et avec quoi ? C'est ici que sont déterminants ces deux caractères du générique : immanence et nouveauté. En d'autres termes, l'enquête va porter désormais non sur *ce que* l'anthropologue construit dans la comparaison, mais sur les mouvements de transformation que traverse ce chercheur *pour* construire. Que se passe-t-il avant qu'il puisse construire, c'est-à-dire aussi : qu'est-ce qui le rend capable, à un moment, de proposer une « construction » qui tout à la fois soit sensée pour ceux qu'elle décrit et compréhensible pour ceux qui la reçoivent – pour que tout à la fois cette description ne soit pas « n'importe quoi » et qu'en même temps elle apprenne quelque chose de nouveau à ceux qui n'ont pas fait la rencontre ? Ou enfin : qu'est-ce qui rend le chercheur capable d'être « pris » et de fabriquer quelque chose à partir de cette « prise » ?

2.2. Consistance clinique : immanence, nouveauté et aventure spéculative

Ce que mon expérimentation au centre Georges Devereux m'incline à répondre, c'est que le clinicien-chercheur – et ici il est du coup *nécessairement* « chercheur » – ne fait pas n'importe quoi si, et seulement si, ses pensées et les paroles qu'il propose sont indissociables de leurs conditions d'émergence, si et seulement s'il recueille, ici et maintenant, dans le mouvement de ce qui « passe *entre* », les éléments actifs pour *cette* situation.

Pour le dire autrement, il ne peut y avoir de recueil actif de ces éléments en présence que par une pensée qui leur serait pour ainsi dire co-émergente, une pensée *née avec* ces éléments, sur le même plan – plan de consistance –, de telle sorte qu'ils seraient, comme dit le grec, « *συγγενής* », littéralement « nés ensemble », ou comme dit Simondon quand il décrit l'opération de « transduction analogique » (je reviendrai sur cet emprunt⁸³³) :

⁸³³

Cf. *infra*, section II, ch. 2, 2.2.2.1 : Passages « *entre* » : « transduction analogique ».

« Cette démarche consiste à *suivre l'être dans sa genèse*, à accomplir la genèse de la pensée en même temps que s'accomplit la genèse de l'objet. »⁸³⁴

Il y a deux éléments inhérents à ce que j'appelle l'immanence de cette pensée : elle est *née avec* son objet et elle est porteuse d'éléments qui ne sont pas n'importe quels éléments, mais des éléments de consistance pour les personnes – ce que l'ethnopsychiatrie appelle « éléments-source ». Cette immanence est celle d'une pensée qui se donne les moyens d'aller, à un moment, puiser ses ressources dans un plan de « consistance ».

Qu'est-ce que cela représente comme transformations pour les personnes, et dans quelles conditions communique-t-on ce type de pensée, tels sont les points à présent en question. Pour les personnes, cette désarticulation implique dans un premier temps une sorte de désapprentissage. Que peut-on entendre par là ?

2.2.1. Désarticulation et désapprentissage

Il importe ici tout particulièrement de montrer que ce « désapprentissage » n'est pas un « oubli », une « mise de côté » ou une suspension, par les personnes, de leurs connaissances ou de leurs identités. Pour rappeler la formule de B. Latour :

« Il ne s'agit ni de croire ni de suspendre sa croyance ordinaire. »⁸³⁵

Bien au contraire, il est question que cette « croyance ordinaire » soit éminemment présente, évidemment pas sous la forme de « croyance » pour les raisons exposées ci-dessus, mais sous la forme d'éléments de consistance des personnes.

Ce « désapprentissage » porte en effet un paradoxe en ce que, toute « négative » que semble être cette opération, elle offre l'occasion et le moyen d'une réappropriation de l'« identité », ou plus précisément d'une métamorphose des appartenances. C'est qu'elle n'est ni une purification, ni un vidage. Elle a plutôt les caractéristiques de ce que Simondon appelle, dans *L'individuation psychique et collective*, un « déphasage »⁸³⁶, le passage d'une phase d'équilibre à une autre.

⁸³⁴ Simondon, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 26.

⁸³⁵ B. Latour, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, op. cit., p. 85.

⁸³⁶ Simondon, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 27.

Afin que l'on n'interprète pas par ailleurs cette notion de « métamorphose » comme étant l'apanage d'individus ayant vécu des déplacements, volontaires ou forcés, c'est à une situation tout à fait intraculturelle que j'emprunterai le premier exemple, à savoir l'expérience de la cure psychanalytique telle que la décrit Reik dans *Le psychologue surpris*.

Ce texte m'intéresse particulièrement en ce que le psychanalyste me semble y décrire assez bien l'opération de « désarticulation » du point de vue du « désapprentissage », c'est-à-dire du point de vue du rapport qu'une personne – ici un praticien – *peut* entretenir avec ce qu'on appelle communément une « théorie » – ici la psychanalyse –, en particulier au sens où cette théorie incarne une appartenance qui fait tenir cette personne et constitue quelque chose à quoi elle tient.

2.2.1.1. « Savoir de fichier » et « savoir vécu »

Un chapitre de l'ouvrage concerne plus particulièrement cette question du positionnement de la théorie : celui qui se propose de déployer la distinction que souhaite faire Reik entre ce qu'il appelle le « *savoir de fichier (Zettelkastenwissen)* » et le « savoir vécu »⁸³⁷ :

« C'est ainsi que la différence décisive entre le type de connaissance analytique que je voudrais qualifier de « *savoir de fichier* » (*Zettelkastenwissen*) et celle qui provient de notre propre inconscient devient particulièrement claire. »⁸³⁸

Cette distinction pourrait sembler bien plate et la revendication en faveur d'un « savoir vécu » assez éculée. Les tout premiers travaux de psychanalyse, ceux de Freud et Breuer, pointaient déjà la nécessité, pour le succès de la cure, que le patient ne se limite pas à raconter, mais *revive effectivement*, dans la relation avec son analyste, qui prendra plus tard le nom de « transfert », l'expérience infantile inconsciemment active. C'est ce fameux processus d'« abréaction » que Lévi-Strauss rapproche de l'expérience du chaman dans son texte sur « l'efficacité symbolique ».

⁸³⁷ Reik, *Le psychologue surpris*, Paris, Denoël, 2^e éd., 2001, chapitre 6.
⁸³⁸ *Ibid.*, p. 111.

Il serait dommage également d'entendre dans cette notion de « savoir vécu » une sorte de « supplément d'âme » que les sciences humaines, parce qu'elles sont « humaines », devraient admettre dans leurs développements et qui les distinguerait des « sciences dures ». Il n'y a pas lieu non plus d'y entendre quelque chose qui serait de l'ordre des « fonctions du vécu »⁸³⁹ que stigmatisent Deleuze et Guattari. Au contraire, le problème tel que le formule Reik me paraît manifester la recherche de cette consistance clinique de la pensée dont j'ai décrit plus haut les traits les plus saillants. C'est ce qu'il s'agit de montrer maintenant.

L'objectif de Reik est de s'appuyer sur cette distinction pour attirer l'attention du jeune clinicien sur un écueil que celui-ci ne manquera pas de rencontrer et qui pourrait faire échouer le processus de la cure. Cet écueil concerne aussi bien le patient que l'analyste :

« Le patient a entendu parler des souhaits d'inceste, de la haine du père, de la sexualité infantile, ou il a fait quelque lecture à ce sujet. Peut-être certains souvenirs liés à ces notions ont-ils surgi en lui mais cette préparation complique plutôt qu'elle ne simplifie le travail psychologique. »⁸⁴⁰

Un risque comparable se présente à l'analyste :

« Le futur analyste court un danger du même ordre, danger qui nous menace lorsqu'il semble qu'il existe une coïncidence parfaite entre les particularités du cas que l'on traite et la théorie. »⁸⁴¹

Souligner cet écueil me paraît particulièrement intéressant, dans la mesure où cela ouvre une piste pour rendre pensable l'un des impossibles mentionnés plus haut.

Soulignant la nécessité d'une expérience faite personnellement par le patient, d'une expérimentation « en première personne » pour ainsi dire, Reik nous invite à considérer que ce n'est pas d'un « savoir » dont ce patient a besoin. Néanmoins, la distinction ici n'est pas tant entre « théorie » et « pratique », « savoir » et « expérience », qu'entre deux formes de connaissance, une qui équivaut à un « savoir » et une autre qui « fait événement » :

« Le patient ne doit pas *savoir* qu'il a des motions refoulées, il doit les connaître. On peut parler pendant des heures d'un processus inconscient tout en n'en ayant qu'une connaissance superficielle. On peut même parler pendant des heures de quelque chose qui n'est pas encore, de par son

⁸³⁹ Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 134.

⁸⁴⁰ Reik, *Le psychologue surpris*, op. cit., p. 112-113.

⁸⁴¹ *Ibid.*

essence, accessible par le mot. On peut même dans l'analyse demeurer à la périphérie consciemment 'comprise' de l'expérience vécue, sans pénétrer jusqu'à l'événement psychique immédiat. »⁸⁴²

La différence intéressante n'est pas entre le théorique dit « abstrait » et l'« émotionnel » censé être « concret ». Ce qui importe est que quelque chose, que cela soit d'ordre intellectuel ou sensible, *fasse événement*. Patient et thérapeute peuvent très bien avoir identifié un processus, peut-être même celui qui est la source des difficultés, ils peuvent l'avoir nommé, ils peuvent l'avoir « compris », s'ils n'ont pas été « saisis » dans leur être, rien ne se passe.

Par conséquent, une situation où la tentation est grande d'appliquer simplement une conceptualisation toute prête au cas est fort dangereuse du point de vue de l'efficace de la thérapie, parce que cette « application » bloque l'événement. Le patient obtient alors une bonne « description » de ce qui lui arrive, peut-être même une description virtuose, mais nullement une transformation de son être et une modification de la situation dont il veut pourtant sortir :

« Il est fréquent, de nos jours, que dans l'analyse, la description précède de beaucoup l'expérience vécue et que le patient doive attendre longtemps la venue de cette expérience, si elle vient. »⁸⁴³

Reik met donc le futur analyste en garde contre ses propres connaissances. L'efficace de la cure analytique suppose que la théorie analytique ne soit pas présente sur mode du « *savoir* ».

Maintenant, du point de vue du problème qui est le mien, je proposerai de pousser un peu plus loin les affirmations de Reik, afin d'activer un étonnement qui n'est pas immédiatement présent dans le texte. On aurait pu penser en effet qu'une initiation préalable à la psychanalyse, fût-elle livresque, faciliterait le traitement, par exemple parce que l'alliance thérapeutique serait plus aisée à constituer, le patient étant déjà en quelque sorte familiarisé à la théorie, ou parce que le patient, initié à celle-ci, « comprendrait » mieux les propositions de son thérapeute. En d'autres termes, on aurait tendance à penser que si thérapeute et patient disposent pour ainsi dire des mêmes pré-requis, des mêmes points de départ, le parcours commun en est facilité parce qu'ils partent de quelque chose de « partagé ».

⁸⁴² *Ibid.*, p. 115.

⁸⁴³ *Ibid.*, p. 113.

Or, si l'on pousse jusqu'au bout les remarques de Reik, on obtient cette étrange conclusion : le meilleur garde-fou pour éviter l'écueil est que le patient n'ait pas « entendu parler » de psychanalyse, ou qu'il dispose d'une toute autre théorie, d'une toute autre interprétation de son mal. Pour le dire rapidement, Reik affirme non seulement que disposer d'un « savoir » pour travailler fait courir des risques à la réussite de la cure, mais aussi que disposer d'un « savoir *mutuel* » peut faire obstacle à la dynamique de la cure. Bien entendu, je ne prétends pas ici que moins le thérapeute sait de choses, mieux il se trouve ; je ne prétends nullement qu'il n'y a pas et ne doit pas y avoir d'expertise du thérapeute. Bien au contraire – cela se justifiera plus bas⁸⁴⁴. Simplement, le thérapeute doit absolument éviter de manier cette théorie sur le mode d'un « *savoir de fichier* ». Il doit la « désapprendre ».

En d'autres termes, en ce sens, la situation interculturelle n'est aucunement plus difficile que la situation intraculturelle. Au contraire, elle est la situation de désapprentissage par excellence. Elle est la situation *idéale* d'une thérapie, parce que l'on est sûr, alors, que rien n'est disponible sous la forme d'un « *savoir de fichier* ». On est sûr que thérapeute et patient seront *contraints* d'aller à l'événement, c'est-à-dire contraints de fabriquer du nouveau – de nouveaux liens, de nouvelles pensées, de nouveaux objets. Et ici il s'agit bien d'une contrainte – ni d'une exigence, ni d'une obligation. C'est la contrainte qui fait ressortir les obligations – j'y reviendrai quand il sera question de l'efficace du dispositif⁸⁴⁵.

On voit que cela peut nous aider à atténuer le sentiment d'impossible concernant la dynamique des consultations du centre Georges Devereux. Si le thérapeute principal accueille une situation « intraculturelle » avec plus de prudence qu'une situation « interculturelle », c'est parce que, dans le premier type de situation, le « désapprentissage » lui est moins aisé, et l'opération de « désarticulation » plus délicate. Comme le jeune analyste auquel s'adresse Reik et qui rencontre un cas fort proche de la théorie, il aura beaucoup plus la tentation d'appliquer à la situation ce qu'il « sait » de son monde sur le mode du « tout prêt ». Alors la prise n'aura pas lieu, la désarticulation non plus et rien de nouveau ne pourra être fabriqué.

Précisons encore : que se passe-t-il quand on dispose d'une théorie que l'on manipule sur le mode du « savoir de fichier » ?

« La profondeur d'une connaissance n'est pas indépendante de la voie par laquelle on y est parvenu. Si l'on n'y est pas arrivé par *son propre chemin*, au lieu d'avoir affaire à une intuition

⁸⁴⁴ Cf. *infra*, section II, ch. 2, 2.2.3.2. : Filtration : « comprendre » ou « penser avec » ?

⁸⁴⁵ Cf. *infra*, section II, ch. 2, 2.2.1.2. : L'insistance du dispositif : convocation ou provocation ?

personnellement acquise, on se trouve devant un vocable du vocabulaire analytique, on pense en termes de clichés la psychologie des profondeurs. »⁸⁴⁶

Ce que Reik relève ici fait naturellement signe vers ce que j'ai appelé plus haut l'immanence de la pensée générique, « née avec l'objet ». Mais ce que je souhaite relever, c'est la manière dont il décrit ce qui se produit quand cette « prise » n'a pas lieu. On se retrouve alors avec un simple « vocabulaire » et l'on « fuit », comme dit Reik, « dans la terminologie, dans la forme de pensée la plus vaine, et la plus éloignée de la réalité. »⁸⁴⁷ Pour un tel thérapeute, Reik a les mots les plus durs. Ce thérapeute avance tel un « funambule [qui] traverse, dans les hauteurs de la théorie, un espace vide sur lequel n'est tendu que le fil d'un seul mot. »⁸⁴⁸

C'est en ce sens que je proposerais d'entendre les remarques de Reik comme mettant en garde le jeune clinicien contre une confusion des régimes de pensée, général et générique. Si celui-ci travaille avec une théorie constituée, présente comme la seule manière de penser la situation, il prend le risque de ne pas parvenir à instaurer un plan clinique sur lequel les « vocables » prendront consistance. La théorie (avec celui qui la manie) et l'itinéraire du patient, l'une générale et l'autre générique, fonctionneront en parallèle.

Une autre remarque de Reik va dans le même sens. Rien de ce qui a été dit jusqu'ici sur la théorie psychanalytique ne prétend affirmer qu'elle est « fausse ». Maniée en un sens générique comme le fait Reik, cette pratique clinique suppose des critères différents de ceux que l'on attribue habituellement à une théorie, comme par exemple celui de « vérité ». En témoigne cette intéressante formule :

« J'ai entendu dire il y a peu de temps, qu'un analyste didacticien prétendait avoir parcouru les phases orale, anale et phallique et être à présent presque au terme de son analyse. Il est difficile de dire à quel point ce type d'affirmation rend malheureux. »⁸⁴⁹

Le maniement d'une théorie sur le mode du « *savoir de fichier* », cela « rend malheureux ». Ce « malheur » a un contraire très précis, qui est à mon sens non pas de l'ordre de cet « idéal transcendantal de l'imagination » qu'on appelle le « bonheur », qui est indéterminé quant à

⁸⁴⁶ Reik, *Le psychologue surpris*, op. cit., p. 114. Il serait également dommage ici que le philosophe rejette sans plus d'examen la mention d'une « profondeur de la connaissance ». Nietzsche a affaibli le mot d'ordre constitué par la fameuse profondeur opposée aux trompeuses apparences qui ne permettent pas d'arriver à la vérité, et il semble possible, maintenant, de l'entendre autrement. Par « profond », je n'entends nullement « vrai » ou « juste », mais « qui atteint à l'être », en tant qu'ancré dans un plan de consistance.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, p. 113.

⁸⁴⁸ *Ibid.*

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 115.

son contenu et où chacun met en conséquence ce qu'il veut, mais de l'ordre de cette « joie » très déterminée, qui fait « danser les laboratoires », parce qu'elle témoigne de la réussite d'une prise, à partir de laquelle il sera possible de « donner sens » :

« Dans de nombreux cas, l'interprétation peut être juste quant à son contenu et fausse sur le plan technique, c'est-à-dire qu'une *interprétation* juste en soi n'a aucune *signification*. »⁸⁵⁰

En ce sens, « désapprendre » une théorie ne signifie nullement l'abandonner pour s'efforcer d'arriver « neutre » pour la rencontre. « Désapprendre » signifie se rendre capable de ne plus utiliser une théorie sur le mode constitué de la généralité, de ne plus chercher à ce que cette théorie « fasse référence » à un état de choses qui serait déjà là, et parvenir à la « désarticuler » afin qu'elle soit en prise sur la situation – ce qui ne peut se faire que si elle est maniée sur un mode générique, comme appartenant au réseau du thérapeute, à ce qui est pour lui un élément constituant. C'est à ce propos que Reik a la formule la plus surprenante :

« La psychanalyse n'est pas un *instrument* interprétatif. On en use souvent de cette manière, mais à tort : elle est le dernier sédiment des connaissances obtenues par le travail psychologique sur des objets vivants. »⁸⁵¹

« La psychanalyse n'est pas un *instrument* interprétatif », voilà qui a de quoi éveiller la curiosité du lecteur – d'autant que celui-ci peut aujourd'hui avoir à l'esprit la critique poppérienne de la psychanalyse qui reproche justement à celle-ci d'être une sorte d'instrument interprétatif tout terrain, aux critères tellement larges qu'il peut tout interpréter, au point d'en devenir une « grille d'interprétation ».

Plus précisément, dire que « la psychanalyse n'est pas un instrument interprétatif » et ne doit surtout pas être maniée comme telle – c'est « dangereux » précise Reik plus bas –, c'est dire qu'elle n'est pas faite pour être « appliquée ». L'application donne lieu, au mieux, à la constitution d'une classification, au pire, à l'enfermement du patient et du thérapeute dans une « pseudo-compréhension » :

« Il est bien sûr fort utile de pouvoir examiner et étudier dans une vitrine les papillons qui y sont épinglés et proprement étiquetés, mais la vitrine ne permet pas d'attraper ces animaux. »⁸⁵²

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 111.

⁸⁵¹ *Ibid.*

⁸⁵² *Ibid.*

C'est très utile, au sens où cela permet de se repérer dans la diversité des papillons, d'être certain que l'on désigne bien celui-là et non celui-ci, qu'en somme, on parle bien de la même chose – un peu comme le pédologue qui, sorti de la forêt de Boa Vista, cherche à s'assurer, en utilisant le code Munsell⁸⁵³, que telle motte de terre correspond bien à tel code de manière à ce que tous les chercheurs de la discipline tombent d'accord avec lui sur la nature du sol auquel il a affaire. C'est très utile, mais en aucun cas cela ne permet d'« attraper ces animaux », encore moins de participer aux métamorphoses du (futur) papillon.

« Désapprendre » en ce sens est l'amorce du mouvement par lequel le thérapeute peut utiliser sa théorie, non pas telle quelle, comme référentiel tout prêt, mais en y puisant les ressources de consistance qui lui permettront, pour « donner sens », de « *penser avec* » le(s) patient(s) et co-thérapeute(s). Cela suppose la désarticulation, et cela ne se fait pas sans une mise en jeu de soi des thérapeutes.

Il me semble que c'est à quelque chose de comparable que se sont trouvés confrontés, aux débuts de l'histoire de la « clinique interculturelle », Marie-Cécile et Edmond Ortigues. Cela semblait les placer alors devant une sorte de dilemme : sur leur terrain, à Dakar, fallait-il privilégier la collecte des informations sur les « cultures » en présence, sur les « croyances » auxquelles ils allaient avoir à faire, ou fallait-il faire porter le plus important de leurs efforts sur la rencontre clinique et ce qui en assure les conditions de possibilité ? Leur réponse, apparemment étonnante, est sans ambiguïté :

« En outre, bien que le clinicien soit obligé d'acquérir certaines informations ethnologiques et linguistiques pour comprendre ce que disent les gens, il doit se garder de transformer son consultant en informateur ou de ne voir en lui que le porte-parole d'un fait social. La nécessité de mettre la référence sociale et culturelle au service du travail clinique accompagne partout l'exercice de la psychanalyse. »⁸⁵⁴

Reste que ce sont *toutes* les théories qui doivent être prises dans le mouvement de désarticulation – donc pas seulement les « théories culturelles » que rapporte l'anthropologie. La désarticulation doit être symétrique, sinon le risque est celui de la conversion et de la capture (j'y reviendrai⁸⁵⁵).

⁸⁵³ B. Latour, *L'espoir de Pandore*, op. cit., p. 63.

⁸⁵⁴ M.-C. et Ed. Ortigues, *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 57.

⁸⁵⁵ Cf. *infra*, section II, ch. 2, 2.2.3.1. : Désarticulation symétrique.

À l'inverse, il n'y a pas lieu non plus d'annuler ou d'évacuer la dimension du savoir général. J'entends par là qu'il est nécessaire que quelqu'un, au sein du dispositif, soit porteur d'éléments de « connaissance » sur le monde du patient. Ce peut être le thérapeute principal ou l'un des co-thérapeutes, mais c'est de préférence et au premier chef le médiateur qui joue ce rôle. Reste que ce « savoir » est *de toute façon* présent sur le mode de l'expérience *de quelqu'un* (le médiateur) et non sur le mode de l'information communiquée par un informateur qui en a connaissance par ouï-dire.

À ce stade, on pourrait ici me faire une objection. Comme je l'ai annoncé au début de ce développement, on pourrait craindre que ce désapprentissage accomplisse une sorte de « vidage », de purification, en un mot : une annulation de l'identité de la personne. Nous rejoignons par là le problème de ce que j'avais appelé plus haut une « mise en péril » de l'identité. Il s'agit donc d'explicitier maintenant le caractère paradoxal de la désarticulation. Je reviendrai pour cela sur les consultations qui nous ont réunis autour de la famille d'Alexandra.

En revenir à de l'inarticulé en effet ne signifie pas se désapproprier de son monde pour se fondre dans de l'indifférencié. Désarticuler, c'est en effet en même temps (se) (ré)approprier, à chaque fois différemment, son monde et ses événements – c'est « répéter », sans jamais reproduire. Ou encore « être le fils de ses propres événements »⁸⁵⁶, où l'adjectif possessif est à entendre au sens de l'intime-collectif. En d'autres termes, il est maintenant envisageable de commencer à décrire ce qui rend possible, pour une personne, non pas une démultiplication de son « identité », mais une métamorphose du rapport à ses appartenances – et par ce biais aussi, *parce que c'est tout un*, il est possible de proposer un trajet pour « répondre du legs » comme dit V. Descombes. Une personne ne peut répondre d'un héritage comme sien que si celui-ci est muable. Dès lors qu'il est figé, elle devient prisonnière d'une « origine ».

À cela, le dispositif est, sinon indispensable, à tout le moins efficace. Je tiens encore pour acquis qu'il opère par « mise en tension » (je reviendrai en détail sur cette dimension⁸⁵⁷), et cherche simplement pour l'instant à l'aborder, pour en rendre sensible le paradoxe, par le biais de la désarticulation des personnes. J'en préciserai ensuite le sens, en particulier en la mettant en rapport avec la notion d'intensité et la communication comme « transmission », passage *entre* ou encore « penser avec ».

⁸⁵⁶ Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 151.

⁸⁵⁷ Cf. *infra*, section II, ch. 2, 2.2.2. : Désarticulation et mise en tension.

2.2.1.2. L'insistance du dispositif : convocation ou provocation ?

J'ai déjà plusieurs fois mentionné le mouvement de « convocation » opéré dans la médiation. Il s'agissait alors d'explicitier ce que signifie « convoquer » le monde des patients. Mais, on l'aura compris, il s'agit aussi de convoquer les mondes des thérapeutes. C'est leur mise en présence et leur mise en tension qui facilite l'opération de désarticulation pour chacun.

Pour expliciter ce point et lui donner le plus de relief possible, je prendrai la convocation dans une situation où elle apparaît aussi comme une « provocation », c'est-à-dire dans le cas d'une personne pour qui cette opération est la moins habituelle qui soit – donc la moins émoussée. Ensuite, pour répondre à la première des deux objections que je viens de formuler, il s'agit aussi d'une situation où ce n'est pas une « théorie » qui est convoquée, mais bien la logique d'un monde – un legs.

Il se trouve qu'était présent, au cours de notre dernière consultation avec Alexandra et sa famille, un juge – il arrive en effet que des magistrats qui sont amenés à travailler avec le centre Georges Devereux demandent à assister à quelques consultations afin de mieux comprendre le fonctionnement du dispositif et de mieux l'intégrer à leur pratique. Il ne s'agit jamais, bien sûr, du juge en charge de la situation.

Relayant les questionnements qui s'étaient engagés pendant la consultation sur ce qui avait fonctionné pour remettre les choses en ordre, sur ce qui avait pu être efficace, la séance de synthèse clinique qui suivit la consultation fut également consacrée à cette interrogation. Voici comment le juge réagit :

« Ce qui est surprenant, c'est cette acceptation de parler devant le collectif. (...) Se mettre à accepter de dire ce qu'il y a de plus intime, et à accepter ce regard (...). Tout le monde a pris la parole, et du coup, il peut y avoir un questionnement sur un côté voyeurisme qui pourrait figer la parole et les positions. Je trouve étonnant que les familles soient dans cette acceptation. Et en même temps, la situation s'est débloquée de façon formidable, chacun a pu reprendre sa place dans la lignée, dans la parenté, et l'amour entre la mère et la fille a pu se dire. Et à partir de là, une intimité existe : la mère a reconnu sa fille, et la fille a reconnu sa mère, avec cette grand-mère, qui a repris sa place. (...) Nous, on

n'a pas de formation là-dessus. Or ce côté intrusif, comment on le gère ? On fait par rapport à nos propres normes, en se demandant ce qu'on accepterait, nous. »⁸⁵⁸

Quelque chose a manifestement heurté la pensée habituelle de ce juge. Le dispositif a, à ses yeux, un caractère potentiellement « intrusif », qui pourrait confiner au « voyeurisme », bloquant la circulation de la parole. Voilà un « impossible ». Il est impossible que, dans le cadre que son monde veut « intimiste » de la psychothérapie, les patients acceptent d'exposer leur « vie privée » en public. C'est bien ainsi du reste que l'avait vécu la mère à la première consultation, arrivant en accusée, en « mauvaise mère ». Rendre publique leur situation familiale « privée », c'était une violation et il était hors de question qu'elle cautionne cette démarche. Pour la mère d'Alexandra comme pour ce juge, il y a là quelque chose de « provoquant ». Quelque chose qui provoque les personnes – risquant aussi d'appeler leur colère –, et quelque chose qui provoque les mondes, en les mettant en tension en tant qu'hétérogènes.

Je ne reviens pas ici sur les distinctions que j'ai faites plus haut pour introduire la notion d'« intime-collectif », et qui sont destinées à montrer qu'il n'y a pas eu violation de l'intime (il n'y avait pas d'intime *du tout*, donc pas de privé non plus), mais constitution d'un « intime-collectif » qui est la condition de possibilité d'un intime véritablement « privé ». Si la provocation tient au caractère public du dispositif, c'est pour une autre raison, qui est par ailleurs en lien avec son caractère multiple.

Le juge réagit par rapport à et en fonction de la logique de son monde – son monde qui est aussi le mien et qui distingue fermement entre privé, public, considérant que l'intime a *toujours* vocation à demeurer privé⁸⁵⁹ ; son monde, qui est aussi celui où il exerce sa fonction de juge et où une telle pratique lui paraît impensable. On imagine sans peine les difficultés où il peut se trouver s'agissant de l'éventuelle « intrusion » de l'instance publique qu'il incarne dans la vie des familles. Ce qui le provoque ici, c'est que les logiques en présence desquelles il est mis sont *hétérogènes* à ce qu'il connaît, si différentes qu'elles en sont impensables.

Le dispositif provoque en ce sens la convocation du monde. Tout se passe en effet comme si, placé devant un groupe, et un groupe qui plus est aux logiques multiples et

⁸⁵⁸ Cité dans Z. Guerraoui et G. Pirlot (dir.), *Comprendre et traiter les situations interculturelles. Approches psychodynamiques et psychanalytiques*, « Vers un nouveau paradigme : la clinique de la multiplicité et la fabrique de l'intime collectif », L. Houkpatin, H. Wexler-Czitrom, A. Perez, L. Courbin, *op. cit.*, p. 77.

⁸⁵⁹ Sur cette distinction et sa mise en question, voir l'essai de Michaël Foessel, *La privation de l'intime*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

différentes de la sienne, il n'était plus possible de demeurer « seul au monde ». Il y a nécessité à appeler le « monde qu'il y a derrière ». La véritable provocation ne réside pas dans une publicité qui viendrait violer le « privé » des patients et des thérapeutes, elle est dans le fait que, pour faire équilibre en quelque sorte avec des logiques qui ne sont pas les miennes, il me faut le renfort – la force – de mon monde, de ceux qui m'aident à penser comme je pense, de ceux dont je peux dire que « ce que *nous* pensons sert de règle à ce que *je dois* penser »⁸⁶⁰ pour reprendre l'expression de V. Descombes. C'est du reste ce que fit la mère d'Alexandra, en acceptant sans difficulté d'amener sa mère à la consultation.

En effet, pour répondre à semblable provocation, je vais nécessairement chercher les éléments qui me font consister, ceux qui me donnent la force de répondre – et qui en cela constituent mon « intime ». Je vais forcément chercher du consistant – c'est-à-dire précisément ce qui intéresse les thérapeutes pour fabriquer. Autrement dit, c'est *d'un même mouvement* que s'opèrent une sorte de déstabilisation du juge et l'activation de logiques de *son* monde. On assiste à quelque chose qui est de l'ordre de ce que Deleuze appelle une rencontre qui « force à penser ». La rencontre avec de l'hétérogène vient ici forcer la transformation : « si vous voulez penser cela, il va falloir transformer vos logiques », dit en quelque sorte le dispositif à ceux qui y participent.

Mais pour transformer, il faut désarticuler – désarticuler en l'occurrence la logique qui veut qu'« intime » soit l'équivalent de « privé », l'opposé de « public », et que quelque chose comme un « intime-collectif » soit une contradiction dans les termes, un impensable, un impossible. Il faut désapprendre ses théories, il faut engager ses appartenances dans une transformation.

Bien entendu, on peut dire : le juge apprend à « relativiser » les logiques de son monde. Alors revient l'objection du relativisme et avec elle la crainte d'une mise en péril de l'identité de ce même juge. Si néanmoins le vocable de « relativiser » n'avait pas l'histoire qu'il a, qui est celle d'un mot d'ordre induisant une immédiate disqualification, si l'on parvenait à l'entendre autrement, alors il deviendrait plus clair qu'il s'agit, au sein du dispositif, tout au contraire, de nourrir son monde d'autres possibles, et *par conséquent*, de se renforcer dans son « identité », où « identité » ne doit plus s'entendre au sens du principe d'identité $A = A$, mais au sens d'appartenances qui se cessent de se transformer et de s'enrichir des multiples facettes par lesquelles on les regarde. Cela, il est vrai, non sans

⁸⁶⁰ V. Descombes, *Les institutions du sens*, op. cit., p. 329.

accepter une mise en risque de soi, non sans admettre de « jouer *le* jeu, en y risquant une mise »⁸⁶¹.

On l'aura compris, les opérations de désapprentissage et de désarticulation ne vont pas de soi. Elles ne sont pas le fait de la seule « volonté » des thérapeutes, mais d'une contrainte qui est imposée à leur pensée et qui force la transformation – même si, bien sûr, l'exercice et l'activité incessante de « reprise » ont ici toute leur importance. On désapprend si on est saisi, si on est confronté à un « je ne comprends pas », on se désarticule si on est provoqué jusque dans son intime – si son monde est convoqué. La proposition ethnopsychiatrique incarnée par le dispositif consiste en ceci : ce monde est convoqué s'il est « mis en tension ». C'est sur cette opération que je voudrais m'arrêter plus en détail maintenant. En effet, la mise en risque dont il est question depuis le début de cette recherche est en effet le fait d'un « choix » du chercheur, qui se fait d'avance une certaine idée de sa recherche, mais elle est aussi et peut-être surtout – et à cet égard j'ai souligné, avec J. Favret-Saada, le caractère contraint de ce « choix » –, le fait d'un dispositif : dispositif social sorcier dans un cas, dispositif thérapeutique dit « interculturel » dans l'autre.

Quelles hypothèses peut-on formuler concernant l'efficace de ces dispositifs ? Quel type de « communication » rendent-ils possible ? En quoi celle-ci, dans le cadre du dispositif du centre Georges Devereux, peut-elle s'appeler « transmission » ? Qu'entend-on plus précisément par cette « mise en tension des mondes » dont il a déjà été question à plusieurs reprises ?

2.2.2. Désarticulation et mise en tension

Le premier point qui me semble déterminant a trait à l'injonction faite aux thérapeutes de cultiver *leurs* appartenances. La précédente description du caractère « convoquant », voire « provoquant », du dispositif, a dû en donner une idée. Le désapprentissage, par les personnes, de leurs théories, leur désarticulation – c'est-à-dire la mise en travail de leurs héritages respectifs – en constituent à chaque fois une réappropriation. « Réappropriation » ne s'entend pas ici, bien entendu, comme une manière de retrouver purement et simplement un legs tout prêt et figé. « Réappropriation » s'entend comme une reconstruction, un processus au cours duquel trouver et inventer vont de paire et où, pour les personnes, cette transformation

⁸⁶¹ F. Davoine, *La Folie – Wittgenstein*, op. cit., p. 146.

implique aussi une « reprise en soi » de cet héritage – constitution et renforcement de l'intime, entendu au sens générique de l'intime-collectif. À chaque rencontre sa manière d'offrir des trajets différents à cette transformation.

On comprend mieux dans ce cadre pourquoi l'obligation qui incombe aux thérapeutes ne consiste pas à tenter de se décentrer pour aller vers l'autre sans médiation ou d'adopter une attitude empathique, mais tout au contraire à réactiver en eux les éléments de transmission de leurs mondes. En quoi néanmoins cela assure-t-il une forme de communication efficace – que j'appellerai « transmission » – qui n'implique pas prioritairement un passage *depuis* un monde *vers* un autre, mais plutôt des passages *entre* les mondes ?

2.2.2.1. Passages « *entre* » : « transduction analogique »

Pour le penser, il semble qu'il faille en passer par l'esquisse d'un « modèle » différent de communication. Suivant en cela les ethnopsychiatres, c'est pour commencer chez Simondon que j'irai chercher de quoi le décrire, en m'efforçant de faire en sorte que celui-ci ne soit pas « caricatural » et « a[it] encore une chance de traduire ce qu'exige du milieu avec lequel il s'est co-inventé, l'être à qui le modèle a affaire »⁸⁶². Il s'agit d'un modèle qui prend appui sur l'opération de « transduction analogique »⁸⁶³.

Pour expliciter cette notion selon le trajet qui m'est ici utile, je partirai des deux exemples souvent privilégiés par Simondon, à savoir celui de la formation du cristal et celui, électrique, du condensateur. Le premier en fournit, nous dit Simondon, « l'image la plus simple » :

« À partir d'un germe très petit, [un cristal] grossit et s'étend selon toutes les directions dans son eau-mère sursaturée (...) ; chaque couche moléculaire déjà constituée sert de base structurante à la couche en train de se former ; le résultat est une structure réticulaire amplifiante. »⁸⁶⁴

L'opération de transduction en elle-même est en conséquence définit comme suit :

⁸⁶² I. Stengers, *Cosmopolitiques II*, op. cit., VI, p. 269.

⁸⁶³ Simondon, *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Paris, Aubier, 1989, p. 24.

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 25.

« Il y a transduction lorsqu'il y a activité partant d'un centre de l'être, structural et fonctionnel, et s'étendant en diverses directions à partir de ce centre, comme si de multiples dimensions de l'être apparaissaient autour de ce centre. »⁸⁶⁵

Dans le contexte d'une tentative de réaménagement de la théorie de la forme, la seconde image utilisée par le philosophe pour décrire la transduction est celle du condensateur, composant électrique ou électronique utilisé pour emmagasiner de l'énergie et constitué de deux électrodes séparées par un isolant :

« La quantité d'énergie qu'on peut emmagasiner dans un condensateur est d'autant plus élevée, pour une certaine surface des armatures, qu'elles sont plus rapprochées, tout en restant isolées. N'y aurait-il pas quelque chose d'analogue dans la bonne forme ? Ne serait-elle pas celle qui contient en elle un certain champ, c'est-à-dire à la fois un isolement entre deux termes, antithétiques, contradictoires, et pourtant une corrélation ? La bonne forme ne serait-elle pas celle qui contient un *champ de forme* élevé, c'est-à-dire une bonne distinction, un bon isolement entre les deux termes ou la pluralité de termes qui la constituent, et pourtant, entre eux, un champ intense, c'est-à-dire un pouvoir de produire des effets énergétiques si on y introduit quelque chose ? »⁸⁶⁶

Quel rapport entre ces deux images utilisées pour décrire la transduction et un modèle de « communication », et plus particulièrement la pratique ethnopsychiatrique de la médiation ?

L'image du condensateur est intéressante en ce qu'elle permet de penser une mise en communication de termes auxquels rien n'impose de recéler du « même » – ils sont « antithétiques », « contradictoires », comme les électrodes sont polarisées en des « sens » opposés –, et qui sont rendus capables, moyennant la mise en place d'un certain contexte, de se trouver activement isolés, c'est-à-dire isolés de telle sorte que cela produise du mouvement « entre ».

Or c'est bien sur ce mode qu'il s'agit de tenter de penser le type de communication efficace dont il est ici question, en tant qu'elle est génératrice de transformations de l'être des personnes et ne suppose pour autant ni « savoir mutuel » ni adhésion à des « croyances communes » ni « conversion » des logiques des uns à la pensée des autres. Par « mise en tension des mondes » en effet, les ethnopsychiatres entendent désigner une dynamique très rapprochée de celle que décrit ici Simondon. Le dispositif agit un peu comme ce condensateur. Il met en présence des termes hétérogènes – chaque personne en tant que

⁸⁶⁵ *Ibid.*

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 52.

« représentant » de son monde –, sans pour autant les inviter à se rejoindre, au contraire. Il s'agit de les maintenir en quelque sorte « face à face », positionnés « en parallèle », de manière à ce que se constitue « entre » une sorte d'espace de circulation, d'espace de passage, espace de déploiement de ce que Simondon appelle un « champ intense ».

Bien entendu, ce face à face n'équivaut pas à un vis-à-vis passif ou contradictoire comme cela a pu être le cas, par exemple dans les premières consultations qui nous ont réunis autour du petit Mathieu. Dans un tel cas, le débat en contradictoire ne laisse nulle place à une circulation d'éléments constitutants. Tout au contraire, il est une sorte de caricature de communication *depuis* un monde *vers* un autre, et la seule question est alors : lequel des deux partis « a raison », lequel des deux a la raison et la vérité de son côté ?

Le face à face dont il est question n'a rien à voir avec cela ; il doit être dynamique, les mondes y sont « en tension » comme disent les ethnopsychiatres. On a vu, dans le cas de Monsieur F., comment il revenait alors au thérapeute principal de réaménager le cadre pour y parvenir. Il importait de réactiver le dispositif, d'*imposer* la convocation des éléments constitutants, éléments-source du monde de cet initié inachevé – « Où est *chez vous* ? (...) *Your first home* »... L'efficace du dispositif n'est en ce sens ni magique, ni causale ; il revient à l'expérience et à l'« exercice » du thérapeute principal de provoquer, à chaque fois différemment et comme il le peut, la réussite d'une prise.

Je réserve à plus tard un développement sur cette petite incise de Simondon, « si on y introduit quelque chose », pour l'aborder avec la question des « paroles agissantes » des thérapeutes et de leur fabrication⁸⁶⁷. Il me reste encore à expliciter le rapport du modèle de communication dont il est ici question avec l'image du cristal.

Ce qui intéresse particulièrement l'ethnopsychiatrie dans cette image, c'est ce résultat : une « structure réticulée amplifiante ». La « structure » ne doit naturellement pas être entendue ici à la manière de cette « forme matérielle », à laquelle V. Descombes reproche au « structuralisme française » d'avoir limité la notion de « structure ». Ce sont principalement les idées de « réticulation » et d'« amplification » qui importent. La mise en tension des mondes a en effet indéniablement à voir avec une opération visant à rendre sensible, à faire importer la consistance de ce que j'ai appelé plus haut, avec les ethnopsychiatres, le « réseau » des personnes, cet ensemble relationnel qui comporte ce qui les fait consister, ce à

⁸⁶⁷

Cf. *infra*, section II, ch. 2, 2.2.3.3. : Paroles agissantes, consistance des « ventres » et transmission.

quoi elles « tiennent ». Il va de soi ici qu'il ne s'agit pas par là d'un « retour » à une « culture » censée être « d'origine ». Ce qui importe à l'ethnopsychiatrie, c'est cette trame réticulée et consistante, parce qu'en tant que telle, elle est aménageable, c'est-à-dire transformable. Elle permet de fabriquer des rapports. Je ne reviens pas ici sur les mouvements de réarticulation qui ont été détaillés plus haut concernant Monsieur F.⁸⁶⁸ et Alexandra⁸⁶⁹.

La « désarticulation » est précisément de l'ordre de ce mouvement par lequel les réticulations apparaissent, par où une personne s'envisage comme la trame complexe de cette arborescence avec laquelle elle entretient des rapports – rapports qui sont *muables* :

« La transduction est apparition corrélatrice de dimensions et de structures dans un être de tension préindividuelle, c'est-à-dire dans un être qui est plus qu'unité et plus qu'identité, et qui ne s'est pas encore déphasé par rapport à lui-même en multiples dimensions. »⁸⁷⁰

Par « un être qui est plus qu'unité et plus qu'identité », on peut entendre ici cet « être relatif » au sens donné plus haut à ce terme, un être qui n'est plus « seul au monde ».

L'opération est par ailleurs « amplifiante » au sens où elle ne s'entend pas comme une opération de purification, d'évacuation ou d'« abstraction »⁸⁷¹ dont il pourrait être question pour généraliser, et s'emploie à éviter toute annulation ou disqualification de certaines logiques en présence, comme celles qui seraient supposées non rationnelles par exemple, ressortissant aux « croyances » des patients. Il s'agit au contraire de complexifier toujours, d'étendre le réseau, de faire communiquer dans l'espace de consultation, par exemple le réseau thérapeutique d'ici et celui du Maroc comme dans le cas de Madame et Monsieur T., d'articuler les objets et substances d'ici (médication par antidépresseurs par exemple) et les objets de là-bas (une pommade destinée à s'infiltrer « entre la peau et les os »).

Ainsi, précisant la distinction entre « induction », « déduction » et « transduction », Simondon note :

« Ce par quoi les termes ne sont pas identiques les uns aux autres, ce par quoi ils sont *disparates* (...) est intégré au système de résolution et devient condition de signification ; il n'y a pas appauvrissement de l'information contenue dans les termes ; la transduction se caractérise par le fait que

⁸⁶⁸ Cf. *supra*, section I, ch. 2, 2.3.3.2, § 5 : Patient-chercheur.

⁸⁶⁹ Cf. *supra*, section I, ch. 2, 2.4.1.3 : Désarticulation et réarticulation des réseaux.

⁸⁷⁰ Simondon, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 25.

⁸⁷¹ Au sens que Kant donne à ce terme quand il décrit la formation d'un « concept commun ».

le résultat de cette opération est un tissu concret comprenant tous les termes initiaux ; le système résultant est fait de concret ; l'ordre transductif conserve tout le concret et se caractérise par une *conservation de l'information*, tandis que l'induction nécessite une perte d'information. »⁸⁷²

On le voit, Simondon décrit ici un fonctionnement de la pensée qui s'approche de ce que je cherche à décrire : une pensée qui avance par appropriation progressive d'éléments qu'elle rencontre sur un trajet, appropriation qui opère sur un même plan, en toute immanence, (aucune totalité englobante n'est visée) et qui oblige cette pensée, à chaque fois, à des transformations – à la manière du cristal. C'est pourquoi la « *conservation de l'information* » décrite par Simondon n'est pas du même ordre que celle à laquelle procède, comme le précise le philosophe, la pensée dialectique :

« De même que la démarche dialectique, la transduction conserve et intègre les aspects opposés ; à la différence de la dialectique, la transduction ne suppose pas l'existence d'un temps préalable comme cadre dans lequel la genèse se déroule, le temps lui-même étant solution, dimension de la systématique découverte : *le temps sort du préindividuel comme les autres dimensions selon lesquelles l'individuation s'effectue.* »⁸⁷³

Il y aurait bien à s'interroger sur le surgissement, en consultation, d'une temporalité spécifique, émergeant elle-même comme dimension de tension, compaction de temps anciens qui densifient à l'extrême l'espace de consultation, annonçant le « déphasage », préparant les transformations, et que les ethnopsychiatres appellent l'« *ante* ». Un « avant » qui n'est pas chronologique, qui n'est pas logique non plus, qui n'est surtout pas « originaire » si on entend ce terme au sens d'une origine perdue, figée et à retrouver à l'identique, mais qui est de l'ordre de l'intime-collectif : ce qui est là en tant que transmis et qui, en même temps, est « devant », à venir sur le mode du « découvrir-inventer ». Ce développement m'emmènerait néanmoins trop loin de mon propos.

Je me limiterais par conséquent dans le cadre de ce travail à souligner qu'il s'agit aussi d'une différence entre régimes de pensée, au sens où l'argumentation dialectique tend vers du plus général, vers du plus englobant, vers ce qui pourra « conserver en dépassant » sur le modèle de la « *Aufhebung* » hégélienne, avec au terme du parcours le savoir absolu, ou sur celui des idées « dialectiques » au sens kantien, dans leur usage régulateur. En ce sens, la pensée dialectique est traversée par un mouvement qui la pousse vers de l'inconditionné. Cela, je l'ai souligné, ne peut pas convenir dans le cadre d'une pratique clinique, *a fortiori*

⁸⁷² Simondon, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 27-28.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 28.

quand il s'agit de passages entre les mondes, parce que dès lors qu'une totalité se présente comme constituée, elle fait courir le risque de l'arrêt de la transformation – donc de l'arrêt de la communication.

Deux autres termes employés par Simondon dans ce passage appellent une brève remarque : « concret » et « système ». Il va de soi que par « concret », il n'y pas lieu ici d'entendre quelque chose comme « matériel », ressortissant au domaine de la physique ou au somatique. « Concret » peut ici être compris au sens de « consistant ». Les « abstractions » que définit I. Stengers en leur donnant un tour générique sont en ce sens éminemment « concrètes ». De la même manière, « système » est à entendre en un sens générique et non au sens général de « structure, c'est-à-dire [d']un système d'oppositions et de corrélations qui intègre tous les éléments d'une situation totale »⁸⁷⁴ pour reprendre la définition de Lévi-Strauss.

Pour la même raison, cette pensée n'est pas « déductive » :

« La transduction ne va pas chercher ailleurs un principe pour résoudre le problème d'un domaine : elle tire la structure résolutrice des tensions mêmes de ce domaine. »⁸⁷⁵

Évidemment, il faut ici s'entendre. On pourrait en effet soutenir que, dans le processus de déduction, la pensée reste au contraire à l'intérieur d'elle-même. Dans la déduction, la pensée n'a pas à aller chercher en dehors d'elle des éléments empiriques pour avancer, comme dans le cas par exemple des jugements synthétiques *a posteriori* tels que les définit Kant. On entend par là que tant que la pensée ne quitte pas le territoire de la logique et du raisonnement, elle reste avec elle-même et travaille sans extériorité. Comment comprendre alors que, dans l'opération de déduction, la pensée aille « chercher ailleurs » un principe de résolution du problème ? C'est qu'il y a, dans la déduction, une indépendance de l'opération de déduction et de son objet : quel que soit l'objet, les processus de déduction sont toujours les mêmes. L'opération de déduction ne naît pas avec son objet, elle ne lui est pas immanente.

Reste que cette « structure résolutrice » n'émerge pas comme par magie d'une intuition des thérapeutes. S'il y a « intuition », au sens d'une perception soudaine et immédiate d'une solution, de « ce par quoi une structure apparaît dans un domaine de

⁸⁷⁴ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., « Le sorcier et sa magie », p. 208.

⁸⁷⁵ Simondon, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 27.

problématique comme apportant la résolution des problèmes posés »⁸⁷⁶, s'il y a ce moment de basculement où le cristal « prend », cela est largement préparé, précisément par la désarticulation des thérapeutes et ce qu'ils appellent « filtration ». Mais avant d'aborder ce point, il faut préciser mieux ce que l'on peut entendre par « tension » dans le type de communication que je cherche à décrire.

Je m'appuierai pour cela à nouveau sur les travaux de J. Favret-Saada qui permettent de formuler les questions qui m'intéressent ici, ainsi que sur ceux de Winnicott concernant ce qu'il a appelé les « phénomènes transitionnels ». J'ai dit plus haut que la communication, dans ce cadre, était passage « entre »⁸⁷⁷ ; que l'important consistait en la circulation d'éléments constituants à activer, recueillir et réarticuler en fabriquant des rapports. Que se passe-t-il donc « entre » ? Qu'est-ce qui circule, comment, et pourquoi ce qui est communiqué n'est pas n'importe quoi ?

2.2.2.2. Tension, intensités et transitionnalité

Le second ouvrage de J. Favret-Saada sur la sorcellerie dans le Bocage normand m'intéresse particulièrement ici parce qu'il s'efforce de dire ce qui passe dans ce que l'auteure appelle une « communication spécifique » et que j'ai proposé de décrire comme passage « entre ». Je l'ai déjà souligné en effet, ce que constate J. Favret-Saada sur son terrain, c'est que toutes ses tentatives pour se mettre à la place des habitants du Bocage, pour « s'imaginer y être », aboutissent à un échec. De même, la modalité de communication qui se met en place dans le dispositif sorcier ne repose pas sur les capacités empathiques de l'auteure. Au contraire, celle-ci est plutôt incitée par la situation à « reprendre » *ses affects à elle*. Je rappelle ses mots :

« Je dis, au contraire, qu'occuper telle place dans le système sorcellaire ne me renseigne en rien sur les affects de l'autre ; occuper telle place m'affecte, moi, c'est-à-dire mobilise ou modifie mon stock d'images, sans pour autant m'instruire sur celui de mes partenaires. »⁸⁷⁸

Pourtant, « occuper telle place » est cela même qui « ouvre une communication spécifique avec les indigènes. »⁸⁷⁹ En quoi consiste cette communication ?

⁸⁷⁶ *Ibid.*

⁸⁷⁷ Cf. *supra*, section II, ch. 2 : « Penser avec » : passages et désarticulation.

⁸⁷⁸ J. Favret-Saada, *Désorceler*, p. 156.

Un mot semble la caractériser aux yeux de l'ethnologue, celui d'« intensités » :

« Quand on est dans une telle place, on est bombardé d'intensités spécifiques (appelons-les des affects), qui ne signifient généralement pas. Cette place et les intensités qui lui sont attachées ont donc à être expérimentées : c'est la seule façon de les approcher. »⁸⁸⁰

Le terme d'« intensité » est ici utilisé avec une certaine prudence par l'auteure. Ce n'est pas qu'il lui semble peu approprié, c'est plutôt que ce qu'il est destiné à mettre en lumière n'est pas facile à désigner. Tout d'abord, cela ressortit, nous dit l'auteure, au domaine « affectif », au sens psychanalytique du terme, et n'est pas de l'ordre de la « représentation ». Ensuite, cela est néanmoins porteur de quelque chose qui « pousse à », d'une sorte de « charge » :

« Quand [cette communication] est verbale, il se passe à peu près ceci : quelque chose me pousse à parler (disons, de l'affect non représenté), mais je ne sais pas quoi, pas plus que je ne sais pourquoi cela me pousse à dire justement cela. Par exemple, je dis à un paysan, en écho à quelque chose qu'il m'a dit : 'Justement, j'ai rêvé que...', et je serais bien en peine de commenter ce « justement ». Ou encore, mon interlocuteur remarque, sans établir de lien : 'l'autre jour, Untel vous a dit que... Aujourd'hui vous avez ces boutons sur la figure...'. Ce qui se dit là, implicitement, c'est le constat de ce que je suis affectée : dans le premier cas, je fais moi-même ce constat ; dans le second, c'est l'autre qui le fait.

Quand cette communication n'est pas verbale, qu'est-ce donc qui est communiqué et comment ? Il s'agit bien de la communication immédiate qu'évoque le terme d'*Einfühlung*. Pourtant, ce qui m'est communiqué, c'est seulement l'intensité dont l'autre est affecté (le premier Freud parlerait d'un « quantum d'affect », ou d'une charge énergétique). Les images qui, pour lui et pour lui seul, sont associées à cette intensité échappent à cette communication. De mon côté, j'encaisse cette charge énergétique à ma façon, personnelle. »⁸⁸¹

Plusieurs choses doivent ici être pointées. Tout d'abord, le caractère surprenant et imprévisible de cette communication, qui invite à s'interroger sur l'origine des pensées et des paroles qui surgissent. Qu'est-ce qui a induit la prise de parole ? Pourquoi telle parole et non telle autre ? Tout se passe comme si le rapport manquait entre les énoncés du locuteur et ceux de son interlocuteur – à tout le moins ce rapport ne suit-il pas les règles de la logique ordinaire, il est de l'ordre de l'« écho » –, ou comme si ce rapport n'était pas seulement du

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 157.

⁸⁸⁰ *Ibid.*, p. 156.

⁸⁸¹ *Ibid.*, p. 157.

ressort des personnes. Il s'agit en effet d'une communication que l'auteure vit comme « involontaire et dépourvue d'intentionnalité. »⁸⁸²

Ce trait n'est sans doute pas le plus étonnant du mode de communication que cherche à mettre en évidence J. Favret-Saada. Nous sommes souvent bien en peine de commenter nos « justement », qui semblent fonctionner parfois sur un mode que l'on pourrait rapprocher de l'« association libre » freudienne. De la même manière, c'est bien rarement qu'un philosophe sait d'où lui viennent ses pensées. Celui-ci ne saurait circonscrire l'origine de ces dernières ni dire pourquoi, à tel moment, il a eu telle idée. Il les attend, certes pas passivement, en s'y préparant de son mieux, dans une situation qui n'aura jamais le caractère de la maîtrise, tel Zarathoustra sur la montagne. S'agissant des conditions d'une production de pensée, c'est également à la notion d'« intensité » que Deleuze fait appel pour désigner ce qui « force à penser » :

« La pensée ne pense que contrainte et forcée, en présence de ce qui 'force à penser', de ce qui est à penser – et ce qui est à penser, c'est aussi bien l'impensable ou la non-pensée, c'est-à-dire le *fait* perpétuel que 'nous ne pensons pas encore' (...). Il est vrai que, sur le chemin qui mène à ce qui est à penser, tout part de la sensibilité. De l'intensif à la pensée, c'est toujours par une intensité que la pensée nous advient. »⁸⁸³

Le recours au registre de l'« électricité » n'a rien de nouveau dans le domaine de la psychopathologie, et c'est du reste en faisant référence à l'emploi qu'en faisait Freud que l'ethnologue explicite ce qu'elle entend par « intensité ». Nous l'avons vu, c'est aussi dans ce champ que les ethnopsychiatres empruntent à Simondon l'image du condensateur capable de produire, entre les bornes, ce que le philosophe appelle un « champ intense ».

On peut supposer que les « intensités » reçues sont pour quelque chose dans la réponse produite. C'est sur cette notion que porte le second point que je souhaite souligner. Selon J. Favret-Saada, ce qui passe *entre*, ce sont des « intensités ». Qu'est-ce que cela implique ? Il s'agit de préciser ici ce recours à un tel registre et d'en indiquer les limites afin de rendre plus sensible l'idée de « mise en tension », étant entendu qu'il s'agit toujours, dans le cadre de la pratique ethnopsychiatrique, d'une tension *entre mondes*. Il y a en effet une difficulté à l'emploi de la notion d'« intensité », que pointe clairement le texte de J. Favret-Saada – même si, de son point de vue, c'est précisément pour cela qu'elle choisit ce terme.

⁸⁸² Ibid.

⁸⁸³ Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 188.

Une « intensité » est quelque chose qui se communique, que l'on peut mesurer en tant qu'elle est susceptible du plus et du moins. On parle ainsi de l'intensité d'un courant électrique, d'une température, ce qui est en question étant d'un ordre purement quantitatif. Mais l'intensité n'est pas quelque chose qui signifie. De fait, l'ethnologue se trouve devant quelque chose qu'elle reçoit, qui n'est pas rien, mais qu'elle ne sait ni nommer, ni désigner, ni faire signifier. Ces « intensités », nous dit-elle, « ne signifient généralement pas. »⁸⁸⁴ En d'autres termes, elles ne sont pas qualifiées, elles sont simplement un « *quantum* ». Freud, nous dit l'auteure, aurait pu parler à propos de ces intensités, d'un « quantum d'affect », d'une « charge » qui vise la décharge.

Dans un cadre à vocation thérapeutique, cela est problématique, s'il est juste de dire, selon le mot de T. Nathan, que « toute douleur » est « solitude dans la signification. »⁸⁸⁵ On peut du reste proposer l'idée que c'est bien cela qui a dû rendre le terrain de J. Favret-Saada si effrayant – et si différent du mien en cela. Confrontée à ces « intensités », elle était seule pour les faire signifier. À l'inverse – et c'est l'hypothèse que je voudrais maintenant développer –, l'obligation des thérapeutes, au sein du dispositif ethnopsychiatrique, est de faire signifier ces charges, c'est-à-dire de les qualifier, de les lier et de les ordonner.

Néanmoins le terme d'« intensité » est intéressant en raison des conditions de surgissement d'une « intensité », qui suppose toujours une différence et un espace de circulation : entre les interlocuteurs, entre les bornes du condensateur, entre les mondes. Pour le dire autrement, le terme d'« intensité » est intéressant en ce qu'il propose de penser un type de mise en lien – de mise en communication – qui tout à la fois suppose une séparation (rien ne passe, rien n'est mis en mouvement s'il n'y a pas une différence) et contraint à une fabrication de rapports (cette communication n'est pas directe et immédiate).

La notion d'« intensité » convient en tant qu'elle dit une mise en mouvement qui ne se tient dans aucun des termes reliés à l'exclusion de l'autre, mais bien « entre » eux, et qui pour autant n'est pas sans incidence sur eux, en cela même qu'elle les met en relation. À cet égard, la manière dont Winnicott conceptualise ce qu'il appelle un « espace potentiel »⁸⁸⁶ peut aider à préciser ici la notion de « tension ». On connaît le contexte du travail du psychiatre, à savoir

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 156.

⁸⁸⁵ T. Nathan, *L'influence qui guérit*, op. cit., p. 97.

⁸⁸⁶ Winnicott, « Le lieu où nous vivons », dans *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975 pour la traduction française, p. 197.

l'étude des processus de développement de l'enfant et en particulier des relations mère-bébé, ainsi que la notion autour de laquelle se sont peu à peu organisées ses recherches, à savoir celle de « phénomènes transitionnels ». Ce qui m'intéresse dans ces études, c'est cette hypothèse winnicottienne d'une « troisième partie » de la réalité humaine, d'un « troisième élément » :

« Il y a deux lieux, le dedans et le dehors de l'individu. Mais est-ce bien là tout ? »⁸⁸⁷

On le sait, tout l'effort du pédiatre portera sur la formulation de l'hypothèse d'un troisième lieu. À n'en pas douter, nous dit Winnicott, il y a quelque chose comme ces deux lieux, qui ont invité chacun à la production d'expériences et d'études spécifiques : études du comportement pour l'extérieur, expérience de la contemplation pour l'intérieur. Cela exclut pourtant une part importante de nos vies :

« Nous avons utilisé les concepts du dedans et du dehors et nous en cherchons un troisième. Où sommes-nous quand nous faisons ce à quoi nous passons, en fait, la plupart de notre temps, à savoir quand nous prenons plaisir à ce que nous faisons ? »⁸⁸⁸

C'est ce troisième lieu, en tant qu'aire intermédiaire, qui m'intéresse. À son propos, Winnicott mobilise plusieurs images, dont celle de l'« électricité » :

« Ces phénomènes, qui ont une réalité dans l'aire dont je postule l'existence, relèvent de l'expérience d'une relation aux objets. On peut évoquer ici l'« électricité » que paraît produire un contact significatif ou intime, ce qui arrive, par exemple, quand deux personnes sont amoureuses l'une de l'autre. »⁸⁸⁹

L'image de la relation amoureuse n'est peut-être pas très heureuse ici, parce qu'elle fait courir le risque d'un malentendu que veut précisément éviter Winnicott, à savoir celui d'assimiler la notion de « tension » à une expérience du « dedans » des personnes (sur le mode du « c'est important parce que c'est interne », dont le pathos est raillé par V. Descombes⁸⁹⁰). Il est donc crucial d'y lire au contraire une tentative pour faire exister un « entre-deux » capable d'engager les personnes dans des métamorphoses.

⁸⁸⁷ *Ibid.*, p. 193.

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. 195.

⁸⁸⁹ Winnicott, « La localisation de l'expérience culturelle », dans *Jeu et réalité*, *op. cit.*, p. 182.

⁸⁹⁰ V. Descombes, *Les institutions du sens*, *op. cit.*, p. 198.

La notion de « tension » a en effet une célèbre histoire dans le domaine de la psychanalyse et il importe à Winnicott d'en renouveler le sens afin de ne plus limiter « tension » à « excitation »⁸⁹¹, et de savoir l'entendre aussi comme « intensité ». La psychanalyse – du moins dans les écrits freudiens –, nous dit Winnicott, a trop vite distingué entre le « dedans » de la personne, sa « vie intérieure », et son « dehors », sa « vie en tant qu'elle est en relation avec des objets. »⁸⁹² Dans ce cadre, l'« état de tension » est conçu comme un état interne, de l'organisme ou du psychisme, qui vise à ce que Freud appelait une « décharge » :

« Dans la vie de celui qui établit une relation à l'objet, on fait l'hypothèse d'un état de tension conduisant à la satisfaction pulsionnelle, à moins qu'on ne postule une gratification heureuse qui procurerait un sentiment de bien-être. »⁸⁹³

Cela est, aux yeux de Winnicott, insuffisant :

« Les psychanalystes qui ont, à juste titre, mis l'accent sur l'importance de l'expérience instinctuelle et des réactions à la frustration, n'ont pas réussi à déterminer avec une clarté ou une conviction comparable l'*intensité* considérable de ces expériences sans moment culminant qui s'appellent jouer. »⁸⁹⁴

Un point doit ici retenir notre attention : que signifie « sans moment culminant » ? Winnicott s'en est expliqué juste avant :

« Il importe de noter que les phénomènes que je suis en train de décrire ne connaissent pas d'acmé. Ils se différencient par là des phénomènes qui ont un support instinctuel où l'élément orgastique joue un rôle essentiel et où les satisfactions sont étroitement liées à ce moment culminant. »⁸⁹⁵

Le « moment culminant » est ainsi cet instant où la tension, entendue au sens d'excitation, portée à son comble, nécessite absolument une décharge – quelle qu'elle soit – qu'il y ait satisfaction directe, déplacement, sublimation ou frustration. Cette « acmé » correspond au

⁸⁹¹ *Ibid.*

⁸⁹² Cette distinction est formulée ainsi par Winnicott dans « Le lieu où nous vivons », *Jeu et réalité*, op. cit., p. 194.

⁸⁹³ *Ibid.*

⁸⁹⁴ Winnicott, « La localisation de l'expérience culturelle », *Jeu et réalité*, op. cit., p. 183. C'est moi qui souligne le terme.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 182.

seuil au-delà duquel, parce que ces phénomènes ont un support « instinctuel », l'organisme ne *peut* plus demeurer dans cet état – le seuil étant biologiquement déterminé.

Il n'en va pas ainsi du type de « tension » que cherche à décrire Winnicott. Ce n'est pas exclusivement une tension qui va croissant jusqu'à une sorte de point de non retour à partir duquel il est impératif que la tension se relâche. Les « vections » de cette tension, pour reprendre le terme de Souriau, sont plus multiples :

« Ces phénomènes de l'aire de jeu offrent une variabilité infinie qui contraste avec la stéréotypie relative des phénomènes en rapport soit avec le fonctionnement du corps propre, soit avec la réalité de l'environnement. »⁸⁹⁶

On le voit, si dans les deux cas, c'est une forme de « tension » qui pousse à faire – à travers les processus de « sublimation » dans la théorie freudienne, à travers les phénomènes transitionnels dans la conceptualisation winnicottienne – ce qui caractérise la tension propre à l'espace potentiel est sa situation de zone intermédiaire, d'*entre-deux* (ou davantage).

En d'autres termes, il s'agit dans les deux cas d'une forme de tension qui pousse à fabriquer, à ceci près que la seconde résulte non de l'échec de la satisfaction d'une pulsion interne, située à la frontière du somatique et du psychique et qui se déplace – autrement dit d'un manque –, mais d'un écart, de la rencontre d'un « disparate » qui ne se fait ni « dedans » ni « dehors », et qui donne une pleine réalité à la relation elle-même (qui lui donne, comme dit Simondon, « *rang d'être* »⁸⁹⁷). Cette « tension » suppose en effet un type de relation très particulier, qui est essentiellement aussi une séparation. C'est bien entendu dans le cadre de ses études sur la relation entre la mère et le bébé que Winnicott situe son hypothèse :

« Ce n'est pas l'objet, bien entendu, qui est transitionnel. L'objet représente la transition du petit enfant qui passe de l'état d'union avec la mère à l'état où il est en relation avec elle, en tant que quelque chose d'extérieur et de séparé. »⁸⁹⁸

Une « relation » n'est pas une « union » en ce que l'union au sens que lui donne ici Winnicott ne préserve pas l'espace « entre », elle ne préserve pas l'espace potentiel, lequel suppose des termes « joints et séparés »⁸⁹⁹, joints *parce que* séparés :

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 183.

⁸⁹⁷ Simondon, *L'individuation psychique et collective*, *op. cit.*, p. 18.

⁸⁹⁸ Winnicott, « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels », dans *Jeu et réalité*, *op. cit.*, p. 50.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 198.

« Là où se rencontrent confiance et fiabilité, il y a un espace potentiel, espace qui peut devenir une aire infinie de séparation, espace que le bébé, l'enfant, l'adolescent, l'adulte peuvent remplir créativement en jouant, ce qui deviendra ultérieurement l'utilisation heureuse de l'héritage culturel. »⁹⁰⁰

La fabrication suppose la séparation et la mise en présence du disparate ou de l'hétérogène. Il y faut ce que Simondon appelait un « bon isolement » des bornes, pour que circule entre elles un « champ intense ». En d'autres termes, l'« objet » n'est actif que pour autant qu'il prend place au sein d'un espace de tension.

Après ces développements, peut-être commence-t-on à pouvoir envisager un type de communication où il n'est pas nécessaire que soit supposé du commun, un « savoir mutuel », une capacité empathique ou une adhésion de l'un aux croyances de l'autre, pour qu'il y ait, des uns aux autres, de la compréhension et pour que quelque chose se passe qui engage pour chacun des transformations. C'est bien au contraire d'une différence que part ce type de communication.

On commence peut-être également à envisager qu'il puisse être plus crucial, en consultation, que chacun en appelle à *ses* appartenances et à ce dont elles le rendent capable, plutôt qu'à un hypothétique accès à celles de l'autre.

Dans ce cadre, la « compréhension » et la « communication » sont bien plutôt la rencontre de co-constructions de sens diverses – ce que j'ai appelé plus haut des pensées et objets « nés ensemble », dans l'immanence d'une prise –, qu'un « accès » ou une « réception » :

« Les paroles elles-mêmes et les langues, indépendamment de l'écriture, ne définissent pas des groupes fermés qui se comprennent entre eux, mais déterminent d'abord des rapports entre groupes qui ne se comprennent pas ; s'il y a langage, c'est d'abord entre ceux qui ne parlent pas la même langue. Le langage est fait pour cela, pour la traduction, non pour la communication. »⁹⁰¹

Si la formulation deleuzienne manifeste ici un goût du paradoxe que l'on peut juger excessif, il semble que le trajet que j'essaye de tracer pour aborder d'une autre manière la question de la communication fournisse une manière d'en aborder le sens. « Traduction » est ici à

⁹⁰⁰ Winnicott, « Le lieu où nous vivons », *Jeu et réalité*, op. cit., p. 199.

⁹⁰¹ Deleuze, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 536.

entendre à l'inverse de ce que les ethnopsychiatres entendent par là, et à le sens d'une fabrication de sens rendue nécessaire entre « ceux qui ne parlent pas la même langue » (ce que les ethnopsychiatres appelleraient « médiation »). « Ne pas se comprendre » ici n'est pas déploré comme un obstacle aux échanges, éventuellement imputable à la punition infligée par un Dieu tout-puissant à l'orgueil humain⁹⁰², mais au contraire célébré comme l'occasion de la mise en mouvement d'un processus fabricant (Winnicott dirait « créateur »), où le langage perd certes en capacité à faire référence au monde (du moins cette fonction n'est-elle plus au premier plan) ou informer des interlocuteurs sur le mode du « tel quel », mais gagne son efficace.

Cette efficace peut certes se manifester sur le mode de ce que Deleuze stigmatise comme « mot d'ordre », en donnant à cette expression une résonnance péjorative, quasi répressive. Le quatrième chapitre de *Mille Plateaux*, « Postulats de la linguistique », s'ouvre sur ces mots :

« La maîtresse d'école ne s'informe pas quand elle interroge un élève, pas plus qu'elle n'informe quand elle enseigne une règle de grammaire ou de calcul. Elle 'enseigne', elle donne des ordres, elle commande. (...) Une règle de grammaire est un marqueur de pouvoir, avant d'être un marqueur syntaxique. »⁹⁰³

Ou encore, elle « transmet », choisit aussi de dire Deleuze :

« Le langage est transmission du mot fonctionnant comme mot d'ordre, et non communication d'un signe comme information. »⁹⁰⁴

Si le « mot d'ordre » est intéressant – et inquiétant dans le contexte qui est ici celui du texte deleuzien –, c'est qu'il fabrique : il est éminemment efficace, pour le pire si l'on tient à entendre « mot d'ordre » en un sens péjoratif, ou aussi pour le meilleur quand il s'agit de fabriquer du sens et de faire exister des rapports qui consistent et sont, en tant que tels, capables de transformer.

Les ethnopsychiatres affectionnent eux aussi le terme de « transmission » pour parler de leur travail, où « transmission » diffère de « communication » et d'« information » au sens

⁹⁰² Voir à cet égard une lecture possible de l'épisode de la tour de Babel, lecture de Y. Leibowitz, brièvement présentée par T. Nathan dans *Nous ne sommes pas seuls au monde*, p. 223 note 1.

⁹⁰³ Deleuze, *Mille Plateaux*, op. cit., « Postulats de la linguistique », p. 95 et 96.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 97.

où il ne s'agit pas seulement de diriger un message d'une personne vers une autre (de « transvaser » un savoir d'un contenant dans un autre pour reprendre une image socratique), mais de faire quelque chose qui transforme cette personne tout en la rendant capable de répondre de ce dont elle hérite. En ce sens, « transmettre » rend une personne « responsable », non pas au sens où elle serait devenue un individu autonome qui se donnerait à lui-même sa loi (un individu dérelativisé), mais au sens où elle est devenue capable de répondre d'un héritage dont elle n'est pourtant pas la source – ce qui peut être considéré comme l'injustice par excellence, mais qui est peut-être le lot des humains –, ou, selon cette formule de B. Latour :

« Nous ne conservons (...) que ce qui sort de nos mains sans qu'elles puissent pour autant s'en croire l'origine. »⁹⁰⁵

Je me suis quelque peu éloignée ici de mon propos, mais pour souligner quelque chose qui doit demeurer à l'esprit tout au long de ce qui va suivre : le thérapeute, travaillant avec la langue dans une situation de tension qui la rend éminemment efficace, est dans la position de celui qui agit avec ce que Platon aurait volontiers appelé un « *pharmakon* »⁹⁰⁶, un remède qui recèle toujours en lui la possibilité de se révéler poison. À chaque fois, le thérapeute doit veiller à ce que ses paroles et ses actes, tout en étant des paroles de transmission, des paroles de transformation, ne soient pas des paroles de capture – j'insiste ici sur le « à chaque fois », qui signifie « à chaque trajet », avec chaque patient, à chaque séance ; la capture, parce que la langue fonctionne comme mot d'ordre, menace à chaque instant (en témoigne, à mes yeux, certains aspects du traitement que fit Devereux de Jimmy Picard, l'Indien des Plaines, mais j'y reviendrai⁹⁰⁷).

Pour rendre plus claire cette fabrication que les ethnopsychiatres appellent « transmission » sans qu'y résonne l'impérialisme du « mot d'ordre », il me faut répondre aux questions demeurées encore ouvertes dans le trajet : si quelque chose comme des « intensités » passe dans l'espace « entre » au cours de la mise en tension, qu'est-ce qui les qualifie ? Comment ne restent-elles pas un pur *quantum* d'énergie faisant effraction ? Que se passe-t-il dans le double mouvement de désarticulation-filtration pour que cette qualification ou mise en signification ne soit pas soumise au pur et simple arbitraire du thérapeute ? Pour répondre à ces questions, il convient de préciser ce que l'on peut proposer d'entendre, à partir

⁹⁰⁵ B. Latour, *Jubiler – ou les tourments de la parole religieuse*, op. cit., p. 171.

⁹⁰⁶ Platon, *Phèdre*, 274c-277a (trad. L. Robin), Paris, Les Belles Lettres, 1954.

⁹⁰⁷ Cf. *infra*, section II, ch. 2, 2.2.3.1. : Désarticulation symétrique.

de la pratique ethnopsychiatrique, par une « communication involontaire et non intentionnelle ».

2.2.3. Rencontre d'intentions et fabrication de paroles agissantes

Comme je l'ai souligné à plusieurs reprises, « désarticulation » ne signifie pas une dissolution en vue d'une neutralisation, mais tout au contraire une forme de désapprentissage, de décomposition en vue d'une appropriation, laquelle est nouvelle parce que constituée à partir de nouveaux rapports (nouveau *du point de vue de* telle ou telle appartenance, pas *en soi*). C'est en cela que ce qui se passe au cours d'une séance n'est pas du seul (et présumé arbitraire) ressort de la personne du thérapeute et que la situation n'implique pas une prise de position de type relativiste – même s'il est clair qu'à chaque situation chaque thérapeute offrira une réponse différente. C'est ce que souligne également J. Favret-Saada :

« En expérimentant les intensités liées à telle place, on repère d'ailleurs que chacune présente une sorte d'objectivité : il ne peut s'y passer qu'un certain ordre d'événements, l'on ne peut être affecté que d'une certaine façon. »⁹⁰⁸

Reste à savoir ce que l'on peut entendre par cette « sorte d'objectivité ». On se doute qu'il n'y a pas lieu de la comprendre à la manière dont j'ai rapidement décrit le geste durkheimien des *Règles de la méthode sociologique*, ou sur le mode de ce Lévi-Strauss appelle une « appréhension externe » qui regarde les faits sociaux comme des « choses ». C'est qu'il est temps de préciser ce qu'il en est de ce que j'ai appelé plus haut des « critères de prise ». Il s'agissait alors des « choix méthodologiques » qui se sont imposés à J. Favret-Saada comme à l'auteur de ces lignes. Il s'agit de quelque chose d'analogue, me semble-t-il, dans le cadre du type de prise que requiert la relation thérapeutique dans le contexte du dispositif ethnopsychiatrique. Ce questionnement sur les conditions de la prise devrait également nous permettre d'avancer sur l'une des interrogations qui a été ouverte au début de ce travail et qui concernait la modalité de « nécessité » dont parle T. Nathan quand il évoque « le caractère nécessaire d'une technique »⁹⁰⁹, qui « apparaît dans les manières de faire ». Quel type de « compréhension » suggère cette prise ? En quoi cela permet-il de préciser l'opération de désarticulation ?

⁹⁰⁸ J. Favret-Saada, *Désorceler*, op. cit., p. 158.

⁹⁰⁹ T. Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, op. cit., p. 117, note 2.

2.2.3.1. Désarticulation symétrique

Le thérapeute ne fait pas ce qu'il veut, il fait ce qu'il *peut*, non pas au sens dépréciatif du terme qui signifie « faute de mieux, faisons ce que nous pouvons », mais au sens où chaque personne est une certaine puissance d'agir. Il agit en fonction de cette personne qu'il est – où « personne » inclut, dans la pratique ethnopsychiatrique, les éléments d'un intime-collectif qui la font consister, c'est-à-dire un *legs*, entendu en un sens générique et non comme « culture d'origine ». C'est pourquoi ce qu'il fait n'est pas du ressort de son seul arbitre, et aussi pourquoi la prise qui a lieu fait sentir une nécessité d'un certain type.

Il me semble que dans ce cadre, le primat que Devereux accordait à l'analyse du contre-transfert prend toute son importance. Telle est en effet la thèse majeure de son ouvrage le plus célèbre, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* :

« J'affirme que c'est le contre-transfert, plutôt que le transfert, qui constitue la donnée la plus cruciale de toute science du comportement. »⁹¹⁰

Le propre des sciences du comportement réside en effet, aux yeux de l'anthropologue-psychanalyste, en ce que la rencontre avec l'objet *fait* quelque chose, et ce à l'ensemble des participants à cette rencontre. C'est ce qu'il appelait une « perturbation » – de l'observé par l'observateur et *vice versa*. De cela la psychanalyse avait fait sa principale force :

« [Le psychanalyste idéal] permet à son patient de l'atteindre intérieurement. Il permet qu'une perturbation soit créée en lui ; il étudie ensuite cette perturbation encore plus soigneusement qu'il n'étudie les propos de son patient. Il ne comprend son patient *de manière psychanalytique* que dans la mesure où il comprend les perturbations que celui-ci provoque en lui. »⁹¹¹

Ce « psychanalyste idéal » étudie la perturbation davantage que quoi que ce soit d'autre, parce que celle-ci constitue très précisément ce par quoi il peut, non pas forcément « comprendre » ce qui se passe, mais à tout le moins expérimenter une prise, afin de fabriquer une parole qui importe. C'est le même constat que j'avais déjà relevé chez J. Favret-Saada :

⁹¹⁰ Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, op. cit., p. 15.

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 411.

« Occuper telle place dans le système sorcellaire ne me renseigne en rien sur les affects de l'autre ; occuper telle place m'affecte, moi, c'est-à-dire mobilise ou modifie mon stock d'images, sans pour autant m'instruire sur celui de mes partenaires. »⁹¹²

Qu'est-ce que cela signifie ? Telles qu'on peut les entendre dans le cadre de la pratique ethnopsychiatrique, ces affirmations disent la nécessité que la désarticulation qui a lieu soit symétrique – elle n'est pas une opération du dispositif et du groupe de thérapeutes sur le patient, mais une opération, dont les conditions sont posées par le dispositif et qui concerne aussi bien les patients que les thérapeutes et les participants aux consultations. S'il y a une dissymétrie, elle se situe, je l'ai dit, dans l'exercice et l'expérience que les thérapeutes ont acquise de cette dynamique.

Rendre sensible cette dynamique en tant qu'elle concerne les thérapeutes aurait requis que je sois présente dans le groupe de consultation pour y intervenir comme thérapeute. Tel n'était pas le cas, puisque c'est bien mon héritage de philosophe qui s'est trouvé désarticulé. C'est pourquoi je m'appuierai ici sur des observations que propose Devereux, dont je pointerai également ce qui me semble entrer toutefois en divergence avec la pratique des consultations du centre Georges Devereux. Je choisirai deux exemples parmi l'ensemble des observations décrites par Devereux. Le premier est anecdotique mais a l'avantage d'être très clair. Le second m'amènera à formuler une hypothèse que ne développe pas Devereux.

Voici le premier :

« *Observation 427* : Une ménagère vivant au Nebraska dit à son mari : 'Si l'un de nous meurt, j'irai habiter à Los Angeles.' »⁹¹³

L'argumentation de Devereux vise à distinguer entre deux manières de recevoir l'énoncé, dont la première ne prend pas en compte la perturbation quand la seconde le fait. Quand l'époux ignore sa perturbation, il pense l'énoncé comme un illogisme qui évacue implicitement la possibilité que ce soit elle, l'épouse, qui meure. Pour que son affirmation soit cohérente, elle aurait dû dire : « Si tu meurs, j'irai vivre à Los Angeles. » Le mari peut s'arrêter là et cantonner ici son « et c'est cela que je perçois ».

⁹¹² J. Favret-Saada, *Désorceler*, op. cit., p. 156.

⁹¹³ *Ibid.*, p. 416, *Observation 427*.

Mais il peut aussi laisser ce message l'atteindre autrement et dans ce cas, nous dit Devereux, il pourra percevoir, par exemple, un « sentiment de colère, sans peut-être en comprendre la cause. »⁹¹⁴ Libre à lui dès lors de chercher à analyser la source de cette colère, et de s'interroger – l'important n'est d'ailleurs pas tant l'analyse que le processus de questionnement :

« Sa première hypothèse pourrait être : 'Ma colère a été causée par ce que ma femme vient de dire.' Ensuite, il pourrait se demander : Pourquoi un lapsus aussi stupide peut-il me faire enrager ? Sa réponse pourrait être : 'Parce que son lapsus a révélé involontairement qu'elle souhaite ma mort.' »⁹¹⁵

Peu importe ici que ce soit « effectivement » ce que l'épouse a signifié par son *lapsus* – ce qui est du reste, invérifiable. Ce qui m'importe ici est le commentaire de Devereux :

« Dans ce cas, le mari n'a pas *commencé* par une analyse du lapsus de *sa femme*, mais par une analyse de *sa propre* colère. À proprement parler, c'est en analysant sa propre colère qu'il a obtenu de l'*insight* sur l'hostilité de sa femme envers lui. C'est l'analyse de *sa propre colère* – qu'il *met en rapport* avec le lapsus de sa femme – qu'il lui communique ensuite comme une analyse de *son lapsus* à elle. »⁹¹⁶

On le voit, la « communication » dont il s'agit ici n'a rien de direct ni d'immédiat. Le mari passe par le détour d'une analyse de sa propre colère pour faire des hypothèses sur ce qui est passé dans cet échange qu'il a eu avec son épouse. Cet exemple n'est certes pas issu d'une situation dont le cadre serait thérapeutique. Je l'ai retenue parce qu'elle me paraît rendre très clair ce que le détour par la « perturbation » modifie dans la communication. Maintenant, en quoi cela fournit-il à un thérapeute un matériau efficace en ce qu'il est vivant ? Et en quoi cela permet-il de penser que le travail de ce thérapeute n'est pas soumis à son seul arbitraire ? J'en viens pour cela au second exemple qui relate une situation thérapeutique.

Aux prises avec un patient⁹¹⁷ – M. A. – qui le plaçait devant la difficulté d'avoir à déjouer régulièrement des « tromperies » par lesquelles celui-ci faisait conclure à son thérapeute qu'il avait eu le comportement adéquat alors qu'il n'en était rien, Devereux chercha, en vain, à expliciter ce fonctionnement névrotique à son patient. Soudain surgit, pour Devereux, le fantasme du centaure, cet animal mythologique moitié homme moitié cheval.

⁹¹⁴ *Ibid.*

⁹¹⁵ *Ibid.*

⁹¹⁶ *Ibid.*

⁹¹⁷ *Ibid.*, p.419-421.

Pourquoi, demande Devereux, pourquoi est-ce le centaure qui lui est venu à l'esprit ? Pourquoi est-ce le centaure que son inconscient a « choisi » ? Pourquoi pas la sirène, puisqu'aussi bien ce qu'il voulait signifier était cette dimension de duplicité et de tromperie ?

Devereux propose plusieurs justifications. Il fait le rapport avec un autre patient pour qui le même fantasme s'était présenté, et avec le goût commun de ces deux patients pour les virtuosités de la logique. Il met cela en relation également avec le fait que M. A. rêvait souvent de chevaux. Toutes ces justifications sont, à n'en pas douter, à entendre.

Ce que je souhaitais souligner et y ajouter, c'est que le centaure – la sirène aussi bien, il est vrai –, fait partie, on peut le supposer, de ce que j'ai appelé plus haut les « éléments constitutants » du thérapeute, ceux qui le font consister, ou pour le dire autrement, de l'héritage qui est le sien, du « *legs* dont il a à répondre ». On sait en effet tout l'attachement de Devereux pour l'Antiquité et en particulier pour l'Antiquité grecque. Cet attachement n'est pas de l'ordre de l'érudition, ni de l'ordre de ce que Reik appelle un « savoir de fichier »⁹¹⁸. Il est bien celui d'une personne qui a voisiné et fréquenté suffisamment une pensée pour l'avoir expérimentée et en avoir fait un « savoir vécu »⁹¹⁹.

L'idée que je voudrais ici proposer est que ce qui est le plus important, dans le « choix » du centaure, ce n'est peut-être pas seulement que cela permet à Devereux de deviner un point commun entre deux de ses patients, ni que cela se trouvait être en rapport avec les rêves de M. A., mais peut-être aussi – et surtout – que le fantasme du centaure est le signe que l'analyste s'est mis en jeu dans la rencontre.

Or on peut proposer l'idée que cette mise en jeu est ce qui est capital pour que se produise le type de « tension » que j'ai tenté de décrire plus haut comme propre à un espace potentiel. Cette mise en jeu est ce qui a la force de rendre l'espace intermédiaire vivant et donc d'en faire un lieu où peut se déployer un « jeu créatif »⁹²⁰ dont le centaure lui-même, dans cet exemple, fait partie. Je ne prétends pas ici que le thérapeute seul serait celui qui aurait la force de rendre l'espace créatif – sans le patient et sans la rencontre à laquelle ce thérapeute se rend disponible, il ne peut rien (sauf appliquer mécaniquement un « savoir de fichier », en tant que tel nécessairement inefficace).

⁹¹⁸ Reik, *Le psychologue surpris*, op. cit., p. 111.

⁹¹⁹ Sur la distinction entre le « savoir vécu » et le « savoir appris », voir le chapitre 6 de T. Reik, *Le psychologue surpris*, op. cit..

⁹²⁰ Winnicott, « Le lieu où nous vivons », *Jeu et réalité*, op. cit., p. 197.

On le voit, la situation générique dont il est ici question n'implique aucun relativisme, dans la mesure où ce qui peut surgir dans la désarticulation n'est pas n'importe quoi, mais bien les éléments-source du thérapeute, qui est *telle* personne et non *telle* autre – un peu selon la si fameuse formule de Montaigne décrivant son amitié avec La Boétie : « parce que c'était lui, parce que c'était moi ». Il s'agit pour le thérapeute de mettre en jeu, à chaque fois, ce dont il a à répondre en tant que personne. Cela n'est pas déterminable à l'avance et se découvre (y compris pour le thérapeute) dans la rencontre. Dans ce cadre, il est crucial de laisser à la situation son caractère générique pour que s'instaure un plan de consistance clinique. C'est ici que les propositions de Devereux peuvent prêter à objection en ce qu'elles s'appuient sur la pensée d'un seul monde, maniée qui plus est sur un mode général.

En cohérence avec un régime de pensée général, Devereux fait en effet une remarque de prudence concernant le type de communication qu'il s'apprête à décrire :

« En interprétant les réverbérations [des données] au-dedans de lui-même, l'analyste prétend interpréter *aussi* l'inconscient du patient. »⁹²¹

Telle est la thèse que j'ai explicitée plus haut. Voici maintenant la formule de prudence :

« Il s'agit là, de toute évidence, d'une hypothèse et, en outre, d'une hypothèse qui implique l'assomption supplémentaire que l'inconscient de l'analyste est presque identique à celui de son patient, principalement parce que l'inconscient d'un individu est une fonction ou une partie relativement indifférenciée de la psyché et peut donc ressembler à celui d'un autre individu plus que ne le peut le conscient qui, lui, est hautement différencié. »⁹²²

On le voit, la différence entre la désarticulation symétrique et l'analyse du contre-transfert réside dans ce fait que la théorie à laquelle se réfère la seconde est déterminée d'avance et impose, en tant que telle (en tout cas aux yeux de l'auteur), le présupposé général d'un inconscient commun indifférencié, alors que la première laisse indéterminée la question de savoir ce qui surgira, dans la rencontre, de la désarticulation des participants.

Cette différence importe étant donné la manière dont Devereux définit le risque qui menace le geste thérapeutique – double risque en fait, de la conversion et de la désinscription :

⁹²¹ Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, op. cit., p. 414.

⁹²² *Ibid.*

« Tout analyste qui croit pouvoir percevoir *directement* l'inconscient de son patient, plutôt que le sien propre, se trompe lui-même. Ceux qui pratiquent l'analyse selon cette hypothèse erronée ne peuvent effectuer que des pseudo-guérisons. Ils pratiquent l'analyse mécaniquement et, ce faisant, ils transforment l'analysé en ce qu'on appelle parfois un 'navet', mais qu'on pourrait à juste titre appeler un zombie. C'est aussi une manière de 'liquider' (*abtöten*) la personne et de réaliser par des moyens psychologiques ce que l'électrochoc ou la lobotomie réalisent par des moyens physiques. »⁹²³

« Ils pratiquent l'analyse mécaniquement », c'est-à-dire ils appliquent une théorie qui leur sert d'instrument interprétatif à un matériau qui ne fait pas l'objet, pour eux, d'une expérimentation, d'un « être affectés » – qui n'est pas, pour reprendre le mot de Reik, un objet « vivant ». Mais le caractère indirect de l'analyse suffit-il, dès lors qu'il est pris dans le cadre du présumé de ressemblance des inconscients ?

Ce sont à cet égard certaines formules de la préface que Devereux rédigea 1969 pour sa *Psychothérapie d'un Indien des Plaines* qui font craindre cette conséquence. S'agissant de la question de l'utilisation de ce que Devereux appelait des « leviers culturels » dans la démarche psychothérapique, l'auteur mentionne les deux principaux leviers qu'il a mobilisés dans le traitement de Jimmy Picard. Il s'agit de « la signification culturelle – largement surnaturaliste – des rêves et du fait de rêver dans la culture wolf »⁹²⁴ et de la figure de l'« esprit-gardien » dans le monde wolf⁹²⁵. C'est ce second levier qui m'intéresse plus particulièrement. Le parti choisi par Devereux dans ce cadre fut le suivant :

« La méthode consista[it] à fournir au patient un support du moi en lui permettant et même en l'encourageant à identifier son thérapeute à l'esprit gardien wolf. »⁹²⁶

On peut tout d'abord se demander si, dans cette identification du thérapeute à l'esprit-gardien, l'être dont il est ici question est encore pris au « sérieux » au sens que T. Nathan donne à ce terme – un peu comme les concepts philosophiques perdent pour Deleuze leur caractère philosophique quand ils sont transformés en proposition, l'« être » dont il est question ici perd ce qui fait de lui un « être », c'est-à-dire une intentionnalité qui déborde les volontés humaines, qui est capable, en tant que telle, de faire obligation aux humains, et qui leur impose la mise en mouvement d'une pensée de type spéculatif (j'y reviendrai). On peut

⁹²³ *Ibid.*

⁹²⁴ Devereux, *Psychothérapie d'un Indien des Plaines*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1998 pour la traduction française et la préface, p. 42.

⁹²⁵ *Ibid.*

⁹²⁶ *Ibid.*

néanmoins refuser, on l'a vu, ce régime de pensée, ou lui refuser sa consistance propre. Reste que les conséquences de la thérapeutique engagée posent question :

« Identifier son thérapeute à l'esprit-gardien wolf permet d'abord au patient de supporter de nouveaux *insights* pénibles qui, à leur tour, renforceront suffisamment son Moi pour rendre possible une « démythologisation » complète de l'esprit-gardien – et donc, également, du thérapeute. Le patient put alors se libérer à la fois de l'image de l'esprit gardien et du thérapeute, et cesser de dépendre de l'un et de l'autre. »⁹²⁷

Est-ce qu'ici, dans la dynamique qui consiste à « liquider » le transfert comme on dit, le patient n'évacue pas en même temps ce qu'en ethnopsychiatrie on appellerait son « monde » ? N'a-t-on pas, par là, « liquidé la personne » ? On n'a pas ordonnancé des appartenances, on a remplacé une appartenance par une autre, dans un geste qui, s'il garantit que le chercheur ne se « laisse [pas] mystifier par l'indigène »⁹²⁸, propose une sorte de « démystification de l'indigène ».

Devereux décrit ainsi ce à quoi fait référence, dans la culture wolf, les esprits gardiens :

« Approximativement à l'âge de la puberté, le jeune Indien crow⁹²⁹, par exemple, se retire dans un endroit isolé et, après procédé à une véritable débauche de torture exhibitionniste et d'apitoiement sur soi, il demande aux êtres surnaturels de le prendre en pitié. Il a ordinairement à ce moment-là une vision, au cours de laquelle un être surnaturel et compatissant l'adopte et lui accorde un « talisman » (c'est-à-dire un pouvoir). Cette « bénédiction » le remplit d'une grande confiance « en soi » et le rend capable de faire preuve par la suite de beaucoup de courage et d'initiative dans des situations tendues, sans renoncer complètement à l'auto-apitoiement exhibitionniste. »⁹³⁰

Si l'esprit gardien a cette fonction, la question est la suivante : qu'est-ce qu'un Indien crow sans son esprit gardien ? C'est ce genre d'écueil que le caractère symétrique de la désarticulation a vocation à éviter.

⁹²⁷ *Ibid.*

⁹²⁸ Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. XXXVIII.

⁹²⁹ La dénomination de « wolf », explique Devereux dans les remarques préliminaires de son ouvrage, est une désignation fictive destinée à garantir l'anonymat du patient. L'auteur y précise également qu'il ne s'est pas appuyé, pour les mêmes raisons, sur « la culture spécifique de la tribu [du patient] », mais sur le « modèle de culture de la grande aire culturelle des Indiens des Plaines, ainsi que leur condition actuelle », Devereux, *Psychothérapie d'un Indien des plaines*, *op. cit.*, p. 62. De ce fait, il utilise le matériel ethnographique recueilli auprès des trois tribus suivantes : crow, sioux et blackfoot et cheyennes, *ibid.*, p. 63-64.

⁹³⁰ *Ibid.*, p. 187.

Il reste néanmoins à préciser le type de « compréhension » qui est mis en œuvre dans cette désarticulation. Quels sont les éléments qui, mis en tension, permettent au thérapeute de fabriquer – d’abord un cadre, puis des paroles ayant vocation à transformer ?

2.2.3.2. Filtration : « Comprendre » ou « penser avec » ?

« Comprendre » ne peut pas signifier ici « expliquer », quel que soit le mode d’explication choisi. Cela ne peut pas signifier non plus « interpréter ». Cela signifie ici quelque chose comme : laisser son rapport à ses appartenances être mis en risque et transformé par une rencontre avec de l’hétérogène, et engager ensuite la « reprise » constante de cette métamorphose – ou, pour le dire dans les termes de l’ethnopsychiatrie : il y a désarticulation et filtration. Si, une fois acquise l’idée, développée par Tobie Nathan, de l’expertise du patient, il y a une expertise spécifique du thérapeute, elle consiste en cet exercice de la désarticulation – en s’appuyant sur la mise en tension induite par le dispositif (qui est une contrainte), mettre en risque ses appartenances jusqu’à l’inarticulé pour fabriquer de nouvelles articulations (qui est l’obligation du thérapeute : se remettre en contact, à chaque fois différemment, avec ses propres obligations, celles de l’intime-collectif).

À cet égard, si l’on veut souscrire à la proposition wittgensteinienne selon laquelle « comprendre », c’est « suivre une règle » – par exemple l’une de ces règles que « les gens tiennent à » suivre –, il importe de souligner en plus que « suivre une règle », cela *fait* quelque chose. C’est peut-être ici que peut s’éclairer la formule de T. Nathan que j’ai citée au début de ce travail comme impliquant un type spécifique de nécessité :

« Dès lors que l’on adopte une position interprétative, et même si l’on éprouve de l’intérêt pour ces techniques, le simple fait de les interpréter fait disparaître leur caractère nécessaire : comment précisément fabriquer les fétiches, comment leur parler, les interroger, comment les entretenir, les « nourrir », etc. C’est dans les manières de faire que se révèle le caractère nécessaire d’une technique. »⁹³¹

La « compréhension » a ici son sens d’événement, souvent soudain, souvent surprenant pour celui-là même qui, d’un coup, « comprend », mais qui est le fruit d’un processus plus ou moins long de transformation de la personne elle-même – et cela n’est pas

⁹³¹ T. Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, op. cit., p. 114, note 2.

nécessairement le propre des « sciences humaines ». C'est ce sens de la « compréhension » que décrit notamment I. Stengers à propos des mathématiques :

« Même lorsqu'une définition mathématique est transmise pour la milliardième fois, ce qu'on appelle « compréhension » reste un événement, la création d'un « avant » et d'un « après ». C'est seulement « après », lorsque l'on a compris, que les mots normatifs par lesquels ce savoir se transmet prennent leur signification *effective*, qui les transforme en références, instruments et contraintes pour explorer, raisonner, construire. Ce n'est qu'« après » que les mots apparaissent rétroactivement comme suffisants. »⁹³²

« J'ai compris » ne signifie pas simplement : « j'ai suivi correctement la règle ». « J'ai compris » signifie : « j'ai réussi à mettre cela en rapport avec moi ». Cela fait signe vers une transformation de ce que j'appelle 'moi' ».

Cela implique néanmoins un parcours d'apprentissage, d'exercice et d'expérimentation de ce que cela *fait*, sur le mode d'une sorte d'imprégnation :

« Gould évoque (...) la manière dont Barbara McClintock se laissait envahir, pour les comprendre, par la multiplicité apparemment disparate des « données » produites par le maïs. »⁹³³

On peut être tenté, en lisant ces lignes, de voir là les manifestations d'une pensée que l'on appellerait volontiers, d'un certain point de vue, « magique » – ici non pas au sens de ce que Freud appelait la « toute-puissance de la pensée », mais plutôt de ce qu'en philosophie on appelle parfois l'intuition, et qui se heurte souvent à de vives objections dans le contexte de la philosophie de la connaissance, la connaissance par intuition (hors mis l'intuition sensible au sens kantien du terme) passant pour « magique » parce que non explicitable dans les termes de ce que l'on appelle alors la pensée « déductive » (non que l'on ait affaire ici à un « indicible » et qu'il soit impossible d'inventer de tels termes).

S'il y a ici quelque chose de « magique », c'est au sens où une transformation a lieu qui, si elle a trouvé son initiative dans la volonté d'une personne de connaître, se produit sur un mode qui déborde cette volonté, ne laissant pas la personne maître de cette transformation. C'est « magique » au sens de quelque chose qui a trait à une métamorphose, mais non au sens de « surnaturel ». L'équivalence entre « magique » et « surnaturel » est celle d'une pensée

⁹³² I. Stengers, *Cosmopolitiques II*, VI, *op. cit.*, p. 273.

⁹³³ S.J. Gould, « Cardboard Darwinism », dans *An Urchin in the Storm*, *op. cit.*, p. 50, cité dans *Cosmopolitiques*, p. 279.

générale, qui affirmerait volontiers, par exemple, que tel ou tel philosophe « croit » en une intuition intellectuelle – faisant alors passer celle-ci pour immédiate, première et non analysable. Je ne trancherai pas ici le débat philosophique concernant le concept d'« intuition intellectuelle ». Je cherche à rendre sensible ce qui, dans le cadre du dispositif ethnopsychiatrique, peut être décrit comme une opération – la filtration –, tout à fait médiatisée et qui est à la fois le fait de l'efficace du dispositif et d'un indéniable « exercice » des thérapeutes (comme personnes).

De la même manière, il s'agit en effet en quelque sorte de « se laisser envahir » par les éléments actifs d'un monde – ceux de ces éléments qui font consister les personnes qu'il s'agit de rencontrer. Il faut prêter attention toutefois au fait que « se laisser envahir » ne signifie pas faire place nette pour accueillir l'autre ou le différent. Au contraire, et c'est pourquoi il s'agit plutôt de « filtration » que d'« envahissement ». On peut envahir un vide. Mais le thérapeute, à tout le moins – et du reste, quelle personne le serait ? –, n'est pas un vide. La rencontre ne se fait pas avec une personne « neutre » – sinon la rencontre ou bien ne se fait pas, ou bien se meut en conflit ouvert entre les personnes (comme dans le cas de Monsieur F. faisant appel à une instance « neutre » : le droit). Elle se fait à partir de la désarticulation d'un monde déterminé, à savoir celui du thérapeute.

C'est pourquoi les ethnopsychiatres précisent que cette « filtration » n'est pas celle d'un tamis, dont l'objectif est la sélection ; elle implique transformation :

« [Cette filtration] est ici filtration active, qui métabolise puis ressaisit l'ensemble des éléments hétéroclites comme autant d'éléments actifs en leur faisant subir une opération de transformation capable de produire un nouvel agencement. »⁹³⁴

Ce type de compréhension se fait de manière transductive, au sens où, après ce mouvement insistant d'imprégnation, soudain la pensée « prend », comme le cristal. Elle s'approprie, en toute immanence et sur le mode de la « réticulation amplifiante »⁹³⁵, les éléments complexes et hétérogènes en tension :

⁹³⁴ L. Hounkpatin, H. Wexler-Czitrom, A. Perez, L. Courbin, « Vers un nouveau paradigme : la clinique de la multiplicité et la fabrique de l'« intime collectif » », dans Z. Guerraoui et G. Pirlot, *Comprendre et traiter les situations interculturelles*, op. cit., p. 104.

⁹³⁵ Simondon, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 25.

« Lorsque l'extérieur, les éléments épars, aux connexions bizarres, d'une situation passent à l'intérieur et se contractent en une unité vivante : 'il sait'. »⁹³⁶

Bien entendu, « il sait » ne signifie pas, dans le cadre de la pratique ethnopsychiatrique, que le thérapeute détiendrait la « vérité » sur la situation, que, par exemple, il pourrait poser un diagnostic qui serait « le bon », ou assigner une cause à ce qu'il rencontre, ou encore prévoir ce qui se produira. « Il sait » signifie que, maintenant qu'il est pris, il va pouvoir faire. « Il sait » signifie qu'il a su « conférer » à ce qu'il rencontre « *le pouvoir de le contraindre* »⁹³⁷.

Il n'y a pas, dans ce cadre, de « compréhension » d'un objet en quelque sorte en soi et qui serait le même pour tout le monde. Il y a appropriation, par chaque personne différemment, et chacune selon son « itinéraire » pour reprendre le mot de Reik, d'un objet qui est pris, tout autant que cette personne, dans le processus d'appropriation et dans les transformations qu'il implique. C'est en ce sens que les ethnopsychiatres parlent souvent de « co-construction » des « cas », dans la mesure où les patients ainsi que tous les participants aux consultations en sont partie prenante.

L'« itinéraire », s'il est du registre de l'article indéfini – c'est toujours *un* itinéraire –, n'en est pas moins porteur d'un certain type de nécessité, attachée à cette forme de « compréhension », mais qui n'est pas de l'ordre du « ce n'aurait pas pu être autrement ». Le rapport créé est à chaque fois différent – chaque personne crée ce rapport différemment, en fonction de la personne qu'elle est. La nécessité dont il s'agit est en quelque sorte relative à ce que sont les personnes qui sont partie prenantes à la rencontre.

De quoi s'agit-il, et cela peut-il venir éclairer dans une certaine mesure la formule de T. Nathan ? Il s'agit de la nécessité propre à la *personne* du thérapeute et à ce que lui *fait* ce qu'il rencontre. Nécessité de ce qu'il *peut* selon la puissance d'agir qu'il est ou, pour le dire autrement, nécessité de ce dont ses appartenances le rendent capable ; nécessité qui, si on la porte à son extrémité (mais quand il est question de vie et de mort, il faut bien cela), a à voir avec la question d'« être le fils de ses propres événements », avec l'énigme, répétée pour chacun différemment, de l'*amor fati*. Obligations.

À ce niveau de désarticulation des personnes et de filtration peuvent naître et surgir des « paroles agissantes » – que, dans mon monde, on a pu appeler des « interprétations

⁹³⁶ I. Stengers, *Cosmopolitiques II*, VI, *op. cit.*, p. 280.

⁹³⁷ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, *op. cit.*, p. 43.

mutatives »⁹³⁸, ou que j'ai nommées aussi plus haut des abstractions génériques, reprenant cette formule d'I. Stengers qui décrit ces « construction[s] [capables de] résister au temps et à l'espace, et [de] produire une pertinence renouvelée dans des circonstances encore à venir »⁹³⁹, paroles de transmission destinées à « tapisser les ventres ».

2.2.3.3. Paroles agissantes, consistance des « ventres » et transmission

Pour introduire ce développement, je reviendrai dans un premier temps sur la question soulevée par Lévi-Strauss, qui se pose ici à nouveaux frais :

« La malade, ayant compris, ne fait pas que se résigner : elle guérit. Et rien de tel ne se produit chez nos malades, quand on leur a expliqué la cause leurs désordres en invoquant des sécrétions, des microbes ou des virus. »⁹⁴⁰

Comment cela se fait-il, alors que, précise Lévi-Strauss en guise d'éclaircissement, « les microbes existent, et que les monstres n'existent pas » ? Eu égard à l'argumentation lévi-straussienne, cela se comprend ainsi : les monstres ont une efficace, parce que « la relation entre monstre et maladie est intérieure à (...) l'esprit [de la parturiente] », alors que « la relation entre microbe et maladie est extérieure à l'esprit du malade »⁹⁴¹. En d'autres termes, le monstre est efficace à la fois parce que la malade « y croit », et parce que les structures du mythe à l'œuvre dans l'incantation viennent répondre aux structures inconscientes de la patiente.

Au terme du parcours qui a été ici suivi, je tenterai de proposer d'autres hypothèses à ce sujet, qui viennent concerner la question des « paroles agissantes ». La distinction entre « intérieur » et « extérieur » permet-elle de fournir un éclaircissement suffisant de l'échec prévisible d'un médecin qui tenterait de traiter son patient en lui expliquant le fonctionnement – pourtant avéré – des microbes et des virus ? Dans le cadre conceptuel posé par l'anthropologue, elle l'est. Mais j'ai tenté, au cours de ce travail, de sortir de ce cadre, et il me faut ici y apporter d'autres propositions de réponse. L'argument de Lévi-Strauss est en effet surprenant : à quel titre les microbes seraient-ils plus « extérieurs » à l'esprit des personnes que les « monstres », sinon parce qu'une présupposition d'existence et de vérité vient doter

⁹³⁸ Winnicott, « La créativité et ses origines », dans *Jeu et réalité*, *op. cit.*, p. 140.

⁹³⁹ I. Stengers, *Cosmopolitiques II*, VII, *op. cit.*, p. 311.

⁹⁴⁰ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, « L'efficacité symbolique », p. 226.

⁹⁴¹ *Ibid.*

les seconds d'un mode d'existence auquel la médecine et la biologie – c'est-à-dire un ensemble de logiques de mon monde – accordent leurs faveurs ? Bien sûr, ils ne sont pas rien, leurs effets sont indéniables, au même titre que la connaissance et la maîtrise que ces mêmes disciplines ont acquis d'un bon nombre d'entre eux.

À plusieurs égards néanmoins, ils sont aussi « intérieurs » à l'esprit d'un patient que peuvent l'être les « monstres » ou les « êtres » pratiqués par les populations que rencontre l'ethnopsychiatrie. En demeurant dans le cadre théorique qui est celui de Lévi-Strauss, on peut au moins dire qu'ils le sont au titre de « représentations », partie prenante de la « culture », habituellement dite « occidentale », qui a œuvré pour les rencontrer sur le mode de la connaissance et du traitement médical. Toujours à ce titre, ils font l'objet, pour les usagers de la médecine que sont la plupart d'entre nous, de « croyance ». Qui parmi nous connaît les microbes autrement que par l'intermédiaire de cette institution du sens qu'est la médecine ? Ou les virus, autrement que par l'intermédiaire des campagnes de prévention et des comptes-rendus des chercheurs – même si le fait d'en être porteur induit *par ailleurs* un tout autre type de connaissance ? De ce point de vue, ils sont tout aussi « intérieurs » à l'esprit humain que les « monstres ». Il semble donc que la partition entre « extérieur » (c'est-à-dire « vraiment réel ») et « intérieur » (c'est-à-dire « imaginaire », ou plutôt « symbolique » dans le cadre lévi-straussien) ne suffise pas.

L'hypothèse que je voudrais proposer est la suivante : si nos malades ne guérissent pas, quand on leur explique le fonctionnement des microbes et virus pourtant très agissants et bien réels, ce n'est peut-être pas parce que ceux-ci sont « extérieurs » à l'esprit humain, mais parce que la mise en récit et le type de communication que suppose l'explication sont à l'exact opposé de ce que requiert une « parole agissante » et dont il est maintenant question de préciser l'esquisse. Là encore, cela ne signifie surtout pas qu'il faudrait envisager de traiter les virus et microbes par des paroles agissantes – ce qui serait non seulement annuler la logique d'un monde, mais aussi se priver de l'efficace de ses réussites propres. Mais le rapprochement de Lévi-Strauss est intéressant en ce qu'il permet de mettre en relief – l'anthropologue touche ici un point qui « met en tension ».

Eu égard à ce qui a été développé jusqu'ici, on peut proposer d'identifier pour l'instant au moins deux divergences. Là où la démarche explicative vise l'identification d'un référent unique sur un mode univoque (l'élaboration de cette unicité est précisément ce qui signe la réussite d'une référence scientifique), la parole thérapeutique est à adresses multiples. Là où

l'explication est valide si elle énonce comment un même phénomène peut se reproduire dans les mêmes conditions, la parole est agissante si elle fait événement, sur le mode d'une répétition renouvelée (sur le mode du « je le savais, mais c'est étrange, je n'avais jamais pensé les choses ainsi »), si elle implique une nouveauté pour chacun des participants. Référence unique d'un côté, adresses multiples de l'autre.

Or qui dit « adresse à » dit que son destinataire est par là concerné, qu'il lui importe d'entendre et de trouver un moyen de répondre, de manière sensée, à cette « adresse ». En d'autres termes, l'élément qui diffère dans les deux cas, c'est l'élément intentionnel. Les microbes et les virus ne sont pas intentionnels, même s'ils font partie d'un ordre du sens susceptible d'orienter vers eux des intentions. Ils ne sont pas intentionnels au sens que nous cherchons ici, parce qu'ils ne s'adressent pas à *quelqu'un* mais à *tout un chacun*. Ils ne s'adressent pas à une personne qui « n'est pas n'importe qui ».

En revanche, Muu est un être intentionnel en ce sens. Dans ce cadre, on peut faire l'hypothèse que si l'incantation s'avère efficace, c'est parce que le chaman ne se contente pas de prendre en compte la personne qu'est la parturiente. Mieux : il ne s'adresse pas à elle *du tout*, du moins jamais directement. Il s'adresse à l'intention de Muu – non comme entité mystérieuse à laquelle il faudrait « croire », mais comme élément de l'intime-collectif qui fait consister la personne, « tapisse son intérieur » dirait-on en ethnopsychiatrie. Ici, le caractère à la fois impersonnel et intentionnel semble crucial. Pour reprendre la formule de J. Favret-Saada, il s'agit d'une communication « involontaire » en ce que la volonté des personnes ne suffit pas à en rendre compte sans reste. Elle est « non intentionnelle » si par « intention » on entend les « intentions pratiques » des personnes humaines. Mais elle est éminemment intentionnelle si l'on considère qu'il importe tout particulièrement qu'entrent en jeu des intentions qui débordent celles des humains, mais s'adressent à eux sur un mode générique – à la manière dont Madame Flora fait intervenir « le jeu » et son intention. Du point de vue de la pensée, cela implique qu'on l'autorise à œuvrer dans son sens spéculatif.

Quel rapport ce développement a-t-il avec les « paroles agissantes » ? Je l'ai déjà souligné à plusieurs reprises, il ne s'agit pas, dans la pratique ethnopsychiatrique, d'importer purement et simplement les pratiques thérapeutiques des autres, ni de mimer ici ce que ferait le chaman « là-bas ». S'il en était ainsi, rien ne ferait événement. Il me semble que le rapport réside dans l'élément intentionnel et dans la place qu'il prend dans la pratique clinique.

Il n'est pas question ici de chercher à « expliquer » l'efficace des paroles agissantes ou leurs modalités de construction – cette fabrication est du ressort du travail spécifique du thérapeute, travail d'une pensée générique par excellence. Il s'agit de proposer une hypothèse concernant la question des « intensités » ainsi désignées par J. Favret-Saada, qui passent « entre », et qui n'ont peut-être pas vocation à demeurer, dans un cadre thérapeutique, un pur « *quantum d'affect* ». Il s'agit aussi de rendre plus sensibles – c'est la question de la philosophe – les caractères que j'ai proposé d'attribuer à ce régime de pensée qui serait spécifique à un plan de consistance clinique, et dont je propose ici l'hypothèse qu'il inclut des intentions au sens décrit ci-dessus.

Il n'y aura donc rien de surprenant à rappeler, dans un premier temps, que ces paroles ont les caractères de la pensée générique de ce plan : issues des opérations de désarticulation et de filtration, elles sont immanentes à la situation et indissociables de leurs conditions d'émergence ; elles ont le caractère de la nouveauté (sur le mode d'un sens renouvelé) pour les participants ; elles sont porteuses d'une dimension qu'en philosophie on dirait volontiers spéculative. Les deux premiers caractères ont été développés longuement ; il reste à préciser ce que l'on peut entendre par « spéculatif ».

J'ai repris plus haut à I. Stengers cette caractérisation de la pensée « spéculative » qui « franchit des gouffres » – ce qui en constitue du reste, pour cette raison même, le risque. Je voudrais proposer ici l'idée que c'est, au moins pour partie, ce qui confère à ces paroles leur densité. Condensations de temps, de terres, de langues, de mondes, d'humain et de non-humain, elles rassemblent de l'hétérogène. Mais ce « rassemblement » n'est pas une réunion du commun, de points communs. Ce rassemblement « franchit des gouffres » ; il laisse disjoint, constituant ce que les ethnopsychiatres ont pu appeler des « multiplicités disjonctives »⁹⁴², en capacité, en tant que disjonctives, d'engager des dynamiques de pensée, d'être opérantes. Si un lien est par là tissé, ce n'est pas pour arrêter la pensée sur une mise en rapport, mais au contraire pour ouvrir des interrogations et des narrations.

Cette densité tient sans doute également à la situation de mise en tension d'où ces paroles sont issues, à leur prise. « Prises », elles sont chargées d'un sens propre au déroulement des consultations. En ce sens, pour revenir à la formule de J. Favret-Saada qui désignait là des « intensités », un pur « *quantum d'affect* », on peut proposer l'idée que ces

⁹⁴² L. Hounkpatin, A. Perez, H. Wexler-Czitrom, N. De Timmerman, F. Beynier, « Actualité de l'empathie et clinique de la multiplicité », p. 179, dans P. Attigui et A. Cukier (dir.), *Les paradoxes de l'empathie. Philosophie, psychanalyse, sciences sociales*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 160-182.

paroles sont la manière dont les thérapeutes mettent en signification ces intensités, les faisant entrer par là dans la trame de la langue et de ses associations. Cela ne signifie pas nécessairement un abaissement de la tension, mais peut très bien passer par son amplification, puisque cette tension ne vise pas exclusivement la « décharge », mais la transformation. C'est qu'il y a un « sérieux » propre à ces moments de basculement dans les consultations, qui sont à la fois la marque de la prise et son effet, quand chacun sait, au sein de groupe, que « là, quelque chose importe ». Alors un silence se fait généralement, qui donne à la parole l'espace et le temps de son déploiement. Chacun sait qu'un seul mot briserait le « ce qui s'y passe »⁹⁴³ de la transformation.

« L'odeur du cadavre » rassemble les trajets sans les indifférencier. Cette parole condense la présence de l'être, la proposition du « *djinn* »⁹⁴⁴, ce que l'épouse devient aux yeux de son mari quand elle vit en clocharde, les métamorphoses corporelles qu'elle subit au cours des crises, en même temps qu'elle invite aux multiples interrogations discutées : qu'est-ce qui est « cadavre » ? S'agit-il d'un mort, d'un ancêtre, d'un être qui vient réclamer la survie d'un monde ? Quelle est sa terre ? Quelle est son histoire pour qu'il en soit arrivé là ? Elle fait signe également vers l'indication thérapeutique : décomposer l'être jusqu'au bout, procéder par infiltration et non par extirpation. « *Your first home* » reprend l'ensemble des éléments déposés par Monsieur F. au cours des consultations individuelles, en même temps qu'elle désigne le désordre qui agite la famille comme nécessitant une réponse aux interrogations : « à qui j'appartiens ? », « à qui appartient l'enfant ? » S'ensuivra l'évocation de l'initiation de Monsieur F. et la formule qui porte son désarroi : « je ne suis pas n'importe qui ». Ces éléments sont des éléments de rêves et de mythes (l'eau, la divinité de l'eau qui donne le nouveau-né), en l'occurrence aussi de rites d'initiation. Dans ce contexte, ce ne sont pas les mythes entendus comme structures qui importent, mais comme porteurs des « éléments-source » d'un intime-collectif, et comme modalité incarnée de récit qui se fait sur un plan peuplé, où l'on n'est pas « seuls au monde ».

« Je ne travaille pas avec les cultures, mais avec les mythes », disait le thérapeute principal. Les mythes, mais aussi les proverbes (« ce que tu demandes là, Alexandra, c'est comme si tu demandais de cracher en l'air et d'amortir avec ses fesses ») et les contes sont porteurs à un titre éminent des « éléments-source » qui font consister les personnes, ce à quoi

⁹⁴³ J. Favret-Saada, *Désorceler*, op. cit., p. 156.

⁹⁴⁴ Je pense ici au rapport que met en lumière T. Nathan entre les « *djinns* », les parfums et odeurs : « *Ri'ha*, un pluriel, est un synonyme de *djinns*, mais il contient des références bien différentes. *Ri'ha* signifie « l'odeur », « *ri'h* » le souffle, la bise », alors que « *ro'h* » signifie l'âme », *Nous ne sommes pas seuls au monde*, op. cit., p. 194-195.

elles « tiennent », et qui, dans le processus des consultations, sont capables d'instaurer la consistance clinique dont il est ici question. Ce sont ces éléments qui peuvent, comme on dit en ethnopsychiatrie, « tapisser le ventre », cet espace de transformations par excellence, transformations fécondes et nourricières, qui peuvent « tapisser un intérieur » de telle sorte que la personne puisse à l'avenir rencontrer et accueillir l'autre sans entrer dans l'affrontement, ou sans se constituer (par exemple, dans le cas de Monsieur F.) « propriétaire » de son enfant, ou encore sans laisser d'autres intentions (comme dans le cas de Madame M.) remplacer purement et simplement la personne.

C'est qu'il y a un autre « gouffre » à franchir, qui positionne les personnes humaines comme celles à qui s'adressent d'autres intentions, que j'ai appelées plus haut « génériques », qui débordent les volontés et arbitres humains – elles sont « impersonnelles » avais-je dit avec V. Descombes –, tissent la trame de ce que les ethnopsychiatres appellent l'intime-collectif, et dessinent à ces personnes ce que mon monde a pu appeler un « destin ». À cet égard, si les ethnopsychiatres soulignent, quand il est question de mise en tension, qu'il ne s'agit pas de mettre en tension les personnes, mais les mondes, c'est que l'une des adresses de la parole agissante n'est pas prioritairement la personne, mais l'intention générique qui la concerne et dont elle a, le plus souvent à son corps défendant (puisqu'il faut traiter), à répondre : comment Monsieur F. pourrait-il vouloir maltraiter son « prince » ? C'est impensable, pour la personne. C'est moins impensable, dès lors qu'une intention entre en scène, impersonnelle et générique, qui vient réclamer par là ses deux enfants. Comment Madame M. peut-elle faire violence à sa fille, abandonner mari et enfants, pour errer dans les rues ? Comment cet époux ne délaisse-t-il pas cette femme, ne fût-ce que pour protéger ses enfants ? Sans doute pas seulement du fait de sa « bonne volonté », mais peut-être du fait de cette conviction qui traverse tout son être qu'il y a quelque chose à « sauver » et qui les emporte tous deux dans leur épuisante quête. D'où vient la force qu'il y faut ? Sans doute de cette quête elle-même. L'enjeu est d'aller chercher de quoi transformer ces situations et de quoi faire de cette quête rigide et effrénée qui demeure dans la répétition traumatisante des crises, quelque chose de plus souple, une recherche sur ce qu'il a à faire plutôt qu'une quête nostalgique de l'origine perdue.

Le lecteur se sera peut-être arrêté sur un terme qui mérite éclaircissement, celui de « destin ». La philosophe qui écrit ces lignes, celle-là même qui n'a cessé de traiter des transformations de l'entreprise thérapeutique, serait-elle devenue fataliste ? Pas du tout, si l'on entend par là une attitude qui répugne par définition à toute transformation. Il ne s'agit ni d'une prédétermination, qu'elle prenne la forme d'une Providence ou de la causalité

déterministe, ni de la nécessité dont le fil est tissé par les Parques, ni même de la nécessité atténuée que conceptualise Leibniz comme nécessité *ex hypothesi*⁹⁴⁵ (dans ce monde qui est le meilleur, parmi l'ensemble des mondes possibles). Il s'agirait plutôt, dans ce cadre, d'« instauration » au sens de Souriau, d'« obligations » qui « laisse[nt] ouverte la question de savoir comment elle[s] doiv[ent] être remplie[s] »⁹⁴⁶, et qui réclament, sur le mode de l'énigme, que *cette* vie leur soit une réponse, ou à tout le moins une prise en compte : « Devine, ou tu seras dévoré », disait Souriau, moyennant cette mise au point :

« Dramatique et perpétuelle exploration plutôt qu'abandon au cheminement spontané de la destinée... »⁹⁴⁷

Il n'y a d'instauration qu'à entendre ce qui demande à être porté à l'existence et à en inventer l'effectuation : Devine, ou tu ne (re)trouveras pas la joie.

⁹⁴⁵ Leibniz, *Discours de métaphysique* (1686), § 13, dans *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, Paris, Vrin, 1993, p. 48.

⁹⁴⁶ I. Stengers, *La Vierge et le neutrino*, *op. cit.*, p. 68.

⁹⁴⁷ Souriau, « Du mode d'existence de l'œuvre à faire », *op. cit.*, p. 13.

Conclusion

Qu'en est-il de ces « transformations » dont j'ai tenté dans ce travail de restituer le trajet ? Bien entendu, tout n'a pas été modifié de cette « identité » dont j'ai dit qu'elle avait été mise en risque – l'ethnopsychiatrie ordonnance des appartenances dans un parcours dont la successivité importe et non en remplaçant un héritage par un autre, encore moins en répartissant différentes qualités ou compétences du sujet. Comme J. Favret-Saada le mentionne en s'interrogeant sur « les raisons pour lesquelles [elle était] personnellement intéressée au projet de fonder les 'sciences humaines' »⁹⁴⁸, il y avait bien cette « idée », préalable, que j'ai mentionnée dans l'introduction à cette recherche, qui a cheminé en quelque sorte par elle-même, pendant que je « rassemblais rhapsodiquement »⁹⁴⁹ ce qu'il fallait recueillir et en « composais techniquement »⁹⁵⁰ les éléments, et qui peut maintenant s'énoncer plus clairement. Cette idée n'avait pas à voir avec le projet de « fonder » la philosophie, encore moins les sciences humaines. Elle avait affaire à cette question hégélienne, formulée dans un texte au ton satirique de 1807 : « qui pense abstrait ? »⁹⁵¹

On connaît la critique que le même auteur fit de la philosophie kantienne et de la conception « abstraite » à ses yeux que le philosophe de Königsberg avait de la pensée en énumérant les « catégories de l'entendement. »⁹⁵² Ce reproche est non seulement une critique que les philosophes ont tendance à se faire entre eux, mais aussi une question récurrente adressée à la philosophie, et en particulier à ce qui en constituerait le noyau, à savoir l'ontologie et la métaphysique. La philosophie n'y est pas pour rien et a parfois construit des figures du philosophe qui font de cette « abstraction » et du « détachement » social et personnel qu'elle induit une sorte de « marque de fabrique ». Je pense ici au si fameux « mythe de la caverne »⁹⁵³ qui fabrique pour des générations de jeunes élèves un véritable mythe du philosophe et lui assigne une place dans la culture partagée – cette place de laquelle il lui est si douloureux de revenir une fois qu'il est sorti de la caverne. Je pense aussi à cette situation que Platon assigne au philosophe dans le *Théétète*, où celui-ci est tout près, comme Thalès que raillait Aristophane, de « venir choir dans le puits »⁹⁵⁴, bien plus préoccupé qu'il

⁹⁴⁸ J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, op. cit., p. 37.

⁹⁴⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 692 (A 835-B 863) ; *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III 540.

⁹⁵⁰ *Ibid.*

⁹⁵¹ Hegel, *Qui pense abstrait ?* (1807), (trad. de Ari Simhon) Paris, Hermann, 2007.

⁹⁵² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (1807), Préface, § 50 sq., (trad. de Jean-Pierre Lefebvre) Paris, GF-Flammarion, 1996.

⁹⁵³ Platon, *La République*, op. cit., VII, 514a – 518b.

⁹⁵⁴ Platon, *Théétète*, op. cit., 174a.

est du cours des astres que du monde comme il va. Ignorant « la route qui mène à la place publique, l'endroit où se trouvent le tribunal et la salle du conseil et toutes autres salles de délibération communes dans la cité »⁹⁵⁵, s'il se trouve contraint, « dans le tribunal ou ailleurs, [de] traiter de choses qui sont à ses pieds, sous ses yeux, il prête à rire (...) à tout le reste de la foule, de puits en puits, de perplexité en perplexité se laissant choir par manque d'expérience. »⁹⁵⁶ C'est que le projet de ce philosophe consiste à « sortir du 'quel tort te fais-je ou me fais-tu ?' pour examiner en elles-mêmes la justice et l'injustice, leur essence respective <τί ἐστί>; », leur différence à l'égard de tout le reste ou leur distinction mutuelle. »⁹⁵⁷ Et Nietzsche de rétorquer :

« Il doit pourtant y avoir quelque chose de *malade* dans tout cela ! – telle est notre réponse. »⁹⁵⁸

La question était donc celle-ci : comment hériter de cela, sans être assignée à la place du « croque-mort » ? :

« Donc, être philosophe, être une momie, figurer le 'monotono-théisme' par une mimique de croque-mort ! »⁹⁵⁹

De cette figure du philosophe, qui – aux yeux de Platon – lui donne la part belle mais en fait en même temps – aux yeux de Nietzsche – un être « malade » en le constituant en une sorte d'isolat détaché du monde, a sans doute émergé le vacillement dans le parcours : le philosophe serait-il un thérapeute raté, dépouillé d'une réelle capacité d'intervention ? Comment éviter ce second écueil qui consisterait à ajouter simplement à la conceptualisation philosophique une sorte de « supplément d'âme »⁹⁶⁰ qui risquerait de confiner au *pathos* raillé par V. Descombes ? Que signifiait « être philosophe », si cette figure du philosophe percevait déjà au-delà (surtout au-delà ?) des cercles de la philosophie ?

Prolongeant le parallèle qu'il fait dans *Nous ne sommes pas seuls au monde* entre philosophie et pratique thérapeutique, voici en effet comment T. Nathan présente la divergence :

⁹⁵⁵ *Ibid.*, 173d.

⁹⁵⁶ *Ibid.*, 174c.

⁹⁵⁷ *Ibid.*, 175c.

⁹⁵⁸ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate », § 1, Paris, Gallimard, collection « Folio essais », p. 19.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, « La 'raison' dans la philosophie », § 1, p. 25.

⁹⁶⁰ Je ne prétends pas ici que ce serait ce que fait Nietzsche qui, tout au contraire, a trouvé le moyen d'être philosophe sans faire le « croque-mort ».

« Le monde de la philosophie ressemble à celui des *djinns* par sa contrainte à la création ; mais il est moins tenu par les exigences de la vie. (...) Il est difficile d'évaluer un philosophe ; beaucoup moins un guérisseur ! Mais la philosophie possède cette capacité de désagréger les mondes par perte de sens, de les déconstruire. Au fond, un guérisseur, allié des *djinns*, est un religieux sans rituels ; un philosophe dépourvu de cette haine du monde tel qu'il est. »⁹⁶¹

On le voit, le clinicien semble ici réactiver l'évaluation nietzschéenne. « Désagréger les mondes par perte de sens », voilà une bien sévère formule. On peut penser ici à certains gestes philosophiques qui ont été relevés dans le cours de cette recherche : effacer les médiations, dérelativiser les personnes, arrêter la pensée dès lors qu'elle s'orienterait vers une dimension spéculative. On peut aussi penser à ce principe célèbre en philosophie – le fameux « rasoir d'Occam » – selon lequel il ne faudrait pas « multiplier les êtres sans nécessité ». Mais tout dépend où se place la « nécessité ». Dans la perspective nominaliste de son auteur, le principe visait à déréaliser les universaux – idées, formes telles qu'en elles-mêmes.

Les « exigences de la vie » appellent en revanche une autre nécessité, qui, selon ce que fait expérimenter la pratique ethnopsychiatrique, pose des obligations exactement inverses. Ce n'est pas qu'il s'agisse de réhabiliter les universaux sous leur forme platonicienne (j'ai suffisamment insisté sur les difficultés que soulèvent la visée d'un universel commun et indifférencié, toujours à lui-même le même). Mais il s'agit bien en un sens de multiplier les êtres, de complexifier les situations, de convoquer tout ce qui pourrait, dans telle ou telle situation, donner matière à penser, offrir des moyens de fabriquer des liens, des opérateurs de transformation. Telle est la nécessité clinique de la rencontre avec les patients du centre Georges Devereux – et peut-être de toute pratique clinique. Mais cela était-il réservé au clinicien ? Les mots de T. Nathan ne sont pas univoques et mettent en avant une sorte de double possibilité de la philosophie : désagréger les mondes par perte de sens, mais aussi créer des concepts. Qu'en était-il, alors, de cette possibilité d'être « un philosophe dépourvu de cette haine du monde tel qu'il est ? »

De fait, j'avais par devers moi (sans doute depuis que l'on me transmet l'héritage philosophique) une réponse à la question hégélienne posée ci-dessus : « qui pense abstrait ? ». Elle aussi était là au départ, fruit d'un legs et d'une expérience : la pensée et la philosophie ne sont pas des activités « abstraites », et même, ce qui les rend « concrètes », c'est ce que l'on appelle le plus couramment « abstrait », à savoir ses interrogations ontologiques et

⁹⁶¹

T. Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, op. cit., p. 214.

métaphysiques. Bien entendu, je n'avais pas comme projet d'appliquer cette idée ou de lui trouver une illustration – je l'ai dit, ce projet se présentait sous la forme d'une enquête concernant l'épistémologie des sciences humaines. Il n'y avait donc *a priori* aucun rapport entre une idée de la philosophie qui était la mienne – même informulée, vague et très peu conceptualisée (je ne la pensais pas conceptualisable et partageable, mais privée) – et cette discipline qui me donnerait à traiter des problèmes liés à l'interculturalité et à la pluridisciplinarité.

Ce qui n'était donc pas « prévu », c'est que la rencontre avec l'ethnopsychiatrie viennoise nourrit cette « idée préalable ». En cela, la transformation qu'il y a eue n'est pas un changement au sens d'une « conversion » ou d'une trahison, mais un approfondissement de cette idée. Au terme du parcours, cela n'est plus véritablement étonnant puisque, comme j'ai essayé de le montrer, le dispositif ethnopsychiatrique et son maniement convoquent les appartenances en les mettant en tension avec de l'hétérogène, et par là les renforcent sans les rigidifier : comprendre leur fonctionnement et se laisser transformer, c'était *ipso facto* en revenir non pas à la philosophie en général (sur le mode : « je suis philosophe », de même qu'on ne revient pas à une « culture » en général, sur le mode : « je suis Bambara »), mais à ce qui constituait pour moi un « objet », d'où qu'il vienne – éléments-source.

Mais la distinction entre « abstrait » et « concret » est maintenant assez galvaudée et peut prendre de multiples sens – comme j'ai essayé de le montrer, on affirmerait assez spontanément que les « abstractions génériques » sont des paroles éminemment « concrètes ». Quant à affirmer que la métaphysique propose un discours « concret », cela aurait été abuser du paradoxe. Si cette « idée » a ressurgi néanmoins et est présente dans ce travail, c'est sous la forme, on l'aura compris, de ce que j'ai cherché à désigner comme consistance de la pensée. De ce point de vue, la contrainte clinique est salvatrice : là où la philosophie peut rester générale, la clinique n'a pas le choix, parce que sans la prise, où il faut entendre aussi maintenant le mouvement de désarticulation et de filtration, l'intervention thérapeutique est (dans le meilleur des cas) inopérante. Sans la patiente mise en place d'un cadre au sein duquel les paroles pourront « se charger »⁹⁶² d'un sens qui consiste pour les personnes, elles seront inefficaces.

⁹⁶² J'entends ce terme dans un sens approchant de celui que lui donne B. Latour quand il cherche à décrire ce qu'il appelle la « circulation de la référence » dans le domaine des sciences dites « dures ». L'auteur montre comment les « chaînes de traduction » – et notamment l'ensemble des instruments utilisés par les chercheurs – « charge un état des choses dans un énoncé », pour aller très vite, comment le graphique final est « chargé » de la forêt, *L'espoir de Pandore, op. cit.*, p. 54. Le contexte est bien sûr très différent, mais l'objectif des deux opérations est le même : dans un cas charger un énoncé pour qu'il puisse transporter un maximum

Il importe ici particulièrement de rappeler un point : la consistance dont il s'agit ne tient pas seulement à un « ancrage » de la pensée dans ce que l'on a coutume de lui opposer, à savoir la matière, le corps, domaines de la physique et de la biologie. Elle tient aussi aux aventures dans lesquelles des questions proprement métaphysiques et ontologiques engagent les mondes et leurs pensées – parce que ces questions, « les gens [y] tiennent » comme dirait V.Descombes. À cet égard, il semble que la dimension spéculative de la pensée soit un élément caractéristique de cette consistance. Là encore, des échos peuvent résonner, qui font signe vers les métamorphoses du philosophe lui-même, que formulait déjà Platon :

« La fuite <Φυγή δέ>, c'est de se rendre semblable à un dieu <ὁμοίωσις θεῶν> selon ce qu'on peut <κατὰ τὸ δυνατόν>; se rendre semblable à un dieu, c'est devenir juste et pieux selon le concours de l'intelligence <μετὰ φρονήσεως>. »⁹⁶³

Bien entendu, ce passage pourrait tout à fait réveiller la colère nietzschéenne. Il est, tout autant que dans les textes cités ci-dessus, question de s'évader de l'ici-bas de telle sorte que l'âme retrouve les idées (ces « êtres » traduit Monique Dixsaut) avec lesquelles elle aurait cette parenté naturelle⁹⁶⁴ qui est au moins l'indice de son « immortalité » : le juste, le bien, le beau. La visée est aussi celle d'êtres qui sont, justement, toujours eux-mêmes à eux-mêmes les mêmes, exempts de mouvement et de transformation – second point sur lequel il y a divergence.

Mais ce qui m'intéresse dans ces textes fondateurs de la philosophie, c'est la mention de la nécessité, pour qu'il y ait transformation, que soit convoqué un élément hétérogène pourvu d'une consistance propre – non humains, êtres, intentions, « idées », médiatisés ou non par des objets – qui constituent ce que T. Nathan appelle un « point métamorphosique lointain (Deleuze dirait : 'une ligne de fuite') ». »⁹⁶⁵ La « fuite » appelée de ses vœux par Platon peut être entendue, certes moyennant là une opération de « traduction », comme autre chose

d'informations tout en les rendant intelligibles, dans un autre charger un énoncé d'éléments constitutifs afin de renouveler leur sens.

⁹⁶³ Platon, *Théétète* (trad. M. Narcy), 176a, Paris, Flammarion, 1995.

⁹⁶⁴ Platon, *Phédon* (trad. M. Dixsaut), 79d, Paris, Flammarion, 1991 : « Quand, au contraire, c'est l'âme elle-même, et seulement par elle-même, qui conduit son examen, elle s'élance là-bas, vers ce qui est pur et qui est toujours, qui est immortel et toujours semblable à soi ? Et comme elle est apparentée <συγγενής> à cette manière d'être, elle reste toujours en sa compagnie, chaque fois précisément que, se concentrant elle-même en elle-même, cela lui devient possible. C'en est fini alors de son errance : dans la proximité de ces êtres, elle reste toujours semblablement même qu'elle-même, puisqu'elle est à leur contact. Cet état de l'âme, c'est bien ce qu'on appelle la pensée <φρόνησις> ? »

⁹⁶⁵ T. Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, op. cit., p. 133.

qu'une « maladie », comme une « ligne de fuite » ouvrant des déterritorisations de la pensée. De cela, la pensée – et la philosophie – ont besoin, si elles prétendent être opérantes.

On le voit, la transformation n'a pas consisté à changer d'objet ou d'héritage, mais à entrer en rapport autrement avec eux ; elle ne consiste pas à changer de monde, mais à constituer un autre rapport avec lui (donc un rapport tout de même et non une coupure) pour en rencontrer un autre en s'en trouvant bien. C'est peut-être du reste cet apprentissage qui a constitué pour moi la principale transformation. Il a en effet à la fois supposé et impliqué toutes les autres : le passage d'une visée du général à celle de notions génériques qui avait lui-même pour conséquence un réaménagement des distinctions d'usage dans mon monde, qui, rencontrant l'ethnopsychiatrie, donnaient lieu à de nombreux malentendus. Il ne s'agit pas nécessairement de s'en passer (de les annuler) puisque c'est à partir d'elles que le philosophe travaille, mais de les mettre en tension. Ce sont des distinctions du type : « individuel » et « collectif », « holisme » et « individualisme », « culturalisme » et « universalisme », « liberté » et « déterminisme ». On l'aura compris, les notions d'« intime-collectif » et d'« éléments-source » sont celles qui, dans la pratique ethnopsychiatrique, à partir du plan qu'elles supposent et instaurent, résistent à ces distinctions.

Bien entendu – et c'est peut-être cela qui aura le plus heurté le lecteur –, cela implique une conception assez inhabituelle de la connaissance et de ses modalités de transmission : une expérience est déposée, qui ne prétend à la mise au jour d'aucun invariant, donc d'aucun universel immédiatement partagé, et qui ne constitue pas de système théorique ou doctrinal. Il y a donc ici ce paradoxe à rappeler, même s'il a peut-être été levé au cours de cette recherche : ce qui est ici présenté aura tenté de « faire passer » une transformation qui, parce qu'elle est générique, ne sera pas la même que celle qui sera éventuellement suscitée chez ses destinataires. En ce sens, ce « rapport » s'est efforcé de ne pas être une « transposition pour », mais une tentative de « transmission », située et indirecte.

Bibliographie

- ARON (Raymond), *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.
- ALBERT (Jean-Pierre), « Qui croit à la transsubstantiation ? », dans *L'Homme*, n° 175-176 : *Vérités de la fiction*, Éditions de l'EHESS, Juillet/décembre 2005, p. 369-396.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* (trad. J. Tricot), Paris, Vrin, 1994.
- ARISTOTE, *Rhétorique* (trad. Pierre Chiron), Paris, GF-Flammarion, 2007.
- AULAGNIER (Piera), *La violence de l'interprétation*, PUF, collection « Le fils rouge », Paris, PUF, 1975.
- AUSTIN (John Langshaw), *How to do things with words*, Oxford, Clarendon Press, 1962 (trad. fr. de Gilles Lane : *Quand dire, c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1970).
- AUSTIN (John Langshaw), "Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. sup. XXIV, 1950 (trad. fr. de Lou Aubert et Anne-Lise Hacker: "La vérité", dans *Écrits philosophiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1994).
- BENVENISTE (Émile), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.
- BAUBET (Thierry), MORO (Marie-Rose) (sous la direction de), *Psychopathologie transculturelle. De l'enfance à l'âge adulte*, Éditions Elsevier Masson, 2009.
- BIDOU (Patrice), GALINIER (Jacques) et JUILLERAT (Bernard) (sous la direction de), « Anthropologie et psychanalyse », dans *Cahiers de L'Homme*, n° 37, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences sociales, 2005.
- BLANCHET (Alain) et NATHAN (Tobie), « La contrainte de la case vide. Capacités thérapeutiques de l'analogie dans la psychothérapie spécifique des migrants », dans *Corps, espace-temps et traces de l'exil. Incidences cliniques*, sous la direction d'Abdessalem Yayahoui, Grenoble, La pensée sauvage, 1991, p. 141-154.
- BLANCHET (Alain) *et al.*, *Recherches sur la langage en psychologie clinique*, Paris, Dunod, 1997.
- BOAS (Franz), "The religion of the Kwakiutl", *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. X, New-York, 1930, part. II, p. 1-41.
- BOYER (Pascal), *The Naturalness of Religious Ideas*, University of California Press, 1994 (trad. fr. de Christian Cler, *La religion comme phénomène naturel*, Paris, Bayard Éditions, 1997).
- BOYER (Pascal), *And man creates God : religion explained*, New-York, Basic Books, 2001 ; (trad. fr. de Claude-Christine Farny: *Et l'homme créa les dieux : comment expliquer la religion ?*, Paris, Robert Laffont, 2001).

- CADIOT (Pierre) et VISETTI (Yves-Marie), *Pour une théorie des formes sémantiques. Motifs, profils, thèmes*, Paris, PUF, 2001.
- CAILLÉ (Alain), *Anthropologie du don* (2000), Paris, Éditions La Découverte, 2007.
- CAILLÉ (Alain), *Mauss vivant*, actes du Séminaire international de Cerisy-la-Salle, réunis par A. Caillé et K. Hart.
- CALLON (Michel), « Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc », *L'Année sociologique*, 36, 1986, p. 169-208.
- CLÉMENT (Catherine) et NATHAN (Tobie), *Le divan et de gri-gri* (1998), Paris, Odile Jacob, 2^e éd., 2005.
- COMETTI (Jean-Pierre), *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*, Paris, PUF, 2004.
- COURBIN (Lauriane), HOUNKPATIN (Lucien), PEREZ (Avner), « Philosophie et ethnopsychiatrie : rencontre avec une pensée fabricante », dans *Cliniques méditerranéennes*, n° 81 : « L'imposture dans le siècle », Toulouse, Éditions Érès, 2010, p. 239-258.
- DAVOINE (Françoise), *La Folie – Wittgenstein*, Paris, E.P.E.L., 1992.
- DE GAUDEMAR (Martine), *Leibniz – De la puissance eu sujet*, Paris, Vrin, 1994.
- DE GAUDEMAR (Martine), « Puissance d'agir et identité personnelle », dans *Leibniz selon les Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Montréal Bellarmin /Paris Vrin (Analytiques ; 16). Eds. F. Duchesneau et J. Griad, 2006, p. 211-226.
- DE GAUDEMAR (Martine), « Personnages et formes de vie ou *Les filles de Médée* », dans *Une Ethique pour la vie - Approches interdisciplinaires (philosophie, médecine, droit, sociologie)*, coord. C. Lavaud, Paris, éd Seli Aslan, 2007, p. 34-52.
- DE GAUDEMAR (Martine), et HAMOU (Philippe) (sous la direction de), *Locke et Leibniz : deux styles de rationalité*, Georg Olms Verlag éd., Europaea Memoria, Hildesheim, Germany, 2011.
- DE GAUDEMAR (Martine), « Personne et personnages chez Leibniz et Locke - Identité personnelle et corps vivant », dans *Leibniz-Locke : deux styles de rationalité*, M. de Gaudemar et P. Hamou (éd.), Georg Olms Verlag, Hildesheim, Germany, 2011.
- DE GAUDEMAR (Martine), *La voix des personnages*, Paris, Les éditions du Cerf, collection « Passages », 2011.

- DE LARA (Philippe), *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*, Paris, Ellipses Éditions, 2005.
- DE LARA (Philippe), *L'expérience du langage. Wittgenstein philosophe de la subjectivité*, Paris, Ellipses Éditions, 2005.
- DELEUZE (Gilles), *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.
- DELEUZE (Gilles), *Différence et répétition* (1968), Paris, PUF, 11^e éd., 2003.
- DELEUZE (Gilles), *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002.
- DELEUZE (Gilles) et GUATTARI (Félix), *Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, collection « Critique », 1980.
- DELEUZE (Gilles) et GUATTARI (Félix), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991/2005.
- DE MIJOLLA (Alain), *Les visiteurs du moi*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- DE PURY (Sybille), NATHAN (Tobie), *et al.*, « Traduire en folie. Discussion linguistique », dans *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n° 25-26 : « Psychothérapie et traduction », Grenoble, La pensée sauvage Éd., 1994, p. 13-46.
- DE PURY (Sybille), *Comment on dit dans ta langue ? Pratiques ethnopsychiatriques*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2005 (réédition modifiée du *Traité du malentendu*, 1998).
- DESCARTES, (René), *Œuvres philosophiques* (éd. de F. Alquié), 3 vol., Paris, Classiques Garnier, 1998 et 1999.
- DESCOLA (Philippe), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- DESCOMBES (Vincent), « L'équivoque du symbolique », dans *Cahiers « Confrontation »*, III, 1980.
- DESCOMBES (Vincent), *La denrée mentale*, Paris, Les Éditions de Minuit, collection « Critique », 1995.
- DESCOMBES (Vincent), *Les institutions du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, collection « Critique », 1996.
- DESCOMBES (Vincent), « La confusion des langues », *Enquête*, n° 6, 1998, p. 35-54.
- DESCOMBES (Vincent), « L'idée d'un sens commun », *Philosophia Scientiae*, vol. 6, Cahier 2 : *L'usage anthropologique du principe de charité*, sous la direction d'Isabelle Delpla, éd. Kimé, Paris, 2002, p. 147-161.
- DESCOMBES (Vincent), « Edmond Ortigues et le tournant linguistique », *L'Homme*, n° 175-176 : *Vérités de la fiction*, 2005, p. 455-474.

- DEVEREUX (Georges), *Psychothérapie d'un Indien des plaines* (tr. fr. de Françoise de Gruzon avec la collaboration de Monique Novodorsqui), Paris, Éditions Fayard, 1998.
- DEVEREUX (Georges), *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* (1967), (tr. fr. de H. Sinacoeur), Paris, Aubier, 1980.
- DEVEREUX (Georges), *Ethnopsychanalyse complémentariste* (1972), Paris, Flammarion, collection « Champs », 1985.
- DEVEREUX (Georges), *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (tr. fr. de Tina Jobas et Henri Gobard), Paris, Gallimard, 3^e éd., 1977.
- DOUGLAS (Mary), *Comment pensent les institutions ?*, Paris, La Découverte, 1999.
- DOUGLAS (Mary), *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou* (1966), Paris, La Découverte, 2001.
- DUCROT (Oswald), *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann, 3^e éd., 1991.
- DUFRENNE (Mikel), *La personnalité de base. Un concept sociologique*, Paris, PUF, 1953.
- DUMONT (Louis), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, collection Points Essais, 1983.
- DUMONT (Louis), *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, collection Tel, 1966.
- DURKHEIM (Émile), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 15^e éd., 1963.
- DURKHEIM (Émile), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 4^e éd., 1960.
- DURKHEIM (Émile), *Le suicide*, Paris, PUF, 4^e éd., 1960.
- ELIADE (Mircea), *Le sacré et le profane*, Gallimard, collection « Folio Essais », 1965.
- EVANS-PRITCHARD (Eward Evan), *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (1937), Oxford University Press, 1976 (tr. fr. de Louis Évrard : *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972).
- FAVRET-SAADA (Jeanne), *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977.
- FAVRET-SAADA (Jeanne) et CONTRERAS (José), *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans la Bocage*, Paris, Gallimard, collection Folio Essais, 1981.
- FAVRET-SAADA (Jeanne), *Désorceler*, Éditions de l'Olivier, 2009.
- FERENCZI (Sandor), *Confusion de langue entre les adultes et l'enfant*, Paris, Éditions Payot, 4^e éd., 2004.
- FLAHAULT (François) et HEINICH (Nathalie), « Vérités de la fiction », *L'Homme*, n° 175-176, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences sociales, juillet / décembre 2005.

- FÆSSEL (Michaël), *La privation de l'intime*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.
- FOUCAULT (Michel), *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Paris, Seuil/Gallimard, 2003.
- FOUCAULT (Michel), *Deleuze*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986/2004.
- FREUD, (Sigmund), *L'interprétation du rêve* (1899), dans *Œuvres complètes 1899-1900*, t.IV, PUF, 2004.
- FREUD (Sigmund), *Cinq psychanalyses* (1905-1918), Paris, PUF, 23^e éd., 2003.
- FREUD (Sigmund), *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), Paris, Gallimard, collection « Folio essais », 1987.
- FREUD (Sigmund), *Totem et tabou* (1912-1913), Paris, Payot, rééd., 2001.
- FREUD, (Sigmund), « La dynamique du transfert » (1912), dans *La technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1953.
- FREUD (Sigmund), « Observations sur l'amour de transfert » (1915), dans *La technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1953.
- FREUD (Sigmund), *Métapsychologie* (1915-1917), Paris, Gallimard, collection « Idées », 1968 pour l'édition française.
- FREUD (Sigmund), *L'inquiétante étrangeté et autres essais* (1919), Paris, Gallimard, collection « Folio Essais », 1985.
- FREUD (Sigmund), *Essais de psychanalyse* (1920-1923), Paris, Payot, 1981 pour l'édition française.
- FREUD, « Psychologie des foules et analyse du moi » (1921), dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981 pour l'édition française.
- FREUD (Sigmund), « Le fétichisme » (1927), dans *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°2 : « Objets du fétichisme », Paris, Gallimard, 1970.
- FREUD (Sigmund), « Le clivage du moi » (1938), dans *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°2 : « Objets du fétichisme », Paris, Gallimard, 1970.
- GALINIER (Jacques), « L'archaïque, un nouveau concept pour l'anthropologie ? », dans les *Cahiers de L'Homme*, « Anthropologie et psychanalyse », n°37, sous la direction de Patrice Bidou, Jacques Galinier, Bernard Juillerat, Éditions de l'EHESS, 2005, p. 183-204.
- GODELIER (Maurice), *L'énigme du don*, Paris, Flammarion, collection « Champs essai », 1996.
- GODELIER (Maurice), *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Éditions Albin Michel, 2007.

GRIAULE (Marcel), *Dieu d'eau : entretien avec Ogotemmêli*, Paris, Fayard, 1997.

HEGEL (Georg Wilhelm), *Qui pense abstrait ?* (1807), (trad. de Ari Simhon) Paris, Hermann, 2007.

HEGEL (Georg Wilhelm), *Phénoménologie de l'esprit* (1807), Préface, (trad. de Jean-Pierre Lefebvre) Paris, GF-Flammarion, 1996.

HEINICH (Nathalie), *Ce que l'art fait à la sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1998.

HOMÈRE, *Iliade*, (trad. Frédéric Mugler) Paris, Éditions de la Différence, 1989.

HONNETH (Axel), « Théorie de la relation d'objet et identité postmoderne. Sur un prétendu vieillissement de la psychanalyse », dans *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, La Découverte, collection « Armillaire », 2006, p. 325-348. Initialement publié en allemand sous le titre « Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse », dans *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt, 2003, p. 138-161.

HOUNKPATIN (Lucien), NATHAN (Tobie), « La parole agissante et les objets silencieux. Dialogue sur la fabrication de l'objet thérapeutique chez les Yorubas du Bénin », dans *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, n° 16, 1990, p. 15-28.

HOUNKPATIN (Lucien), WEXLER-CZITROM (Henny), PEREZ (Avner), COURBIN (Lauriane), « Vers un nouveau paradigme : la clinique de la multiplicité et la fabrique de 'l'intime collectif' », dans : *Comprendre et traiter les situations interculturelles. Approches psychodynamiques et psychanalytiques*, sous la direction de Z. Gherraoui et G. Pirlot, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2011, p. 55-107.

HOUNKPATIN (Lucien), PEREZ (Avner), WEXLER-CZITROM (Henny), DE TIMMERMAN (Nathalie), BEYNIER (Florence), « Actualité de l'empathie et clinique de la multiplicité », dans : *Les paradoxes de l'empathie. Philosophie, psychanalyse, sciences sociales*, sous la direction de P. Attigui et A. Cukier, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 160-182.

IMBERT (Claude), *Le passage du Nord-Ouest*, Paris, Éditions de L'Herne, 2008.

IMBERT (Claude), « Pour une structure de la croyance », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 18 : « La croyance », Paris, Gallimard, 1978, p. 43-53.

IZARD (Michel), SMITH (Pierre) (sous la direction de), *La fonction symbolique : essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979.

JAKOBSON (Roman), *Essais de linguistique générale*, Les Éditions de Minuit, 2 vol., 1963.

- JAMES (Williams), *La volonté de croire* (1916, 1^e éd. Flammarion), (tr.fr. de Loÿs Moulin), Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005.
- JAMES (Williams), *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking, Popular Lectures on Philosophy* (1907); (tr. fr. de E. Le Brun : *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 1911).
- JAMES (William), *Essais d'empirisme radical* (1912), (tr. fr. de Guillaume Garreta et Mathias Girel), Paris, Flammarion, collection « Champs », 2007.
- JULLIEN (François), *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008.
- JULLIEN (François), *Les transformations silencieuses*, Paris, Grasset, 2009.
- KANT (Emmanuel), *Critique de la raison pure* (1781 et 1787), (tr. fr. de Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty), Paris, Gallimard, collection « Folio essais », 1980.
- KANT, (Emmanuel), *Critique de la raison pratique* (1788), (tr.fr. de François Picavet), Paris, PUF, 3^e éd., 1960.
- KANT (Emmanuel), *Critique de la faculté de juger* (1790), (tr. fr. d'Alexis Philonenko), Paris, Vrin, 1993.
- KANT (Emmanuel), *Logique* (1800, cours professé à l'Université de Königsberg de 1755 à 1797), (tr. fr. de Louis Guillermit), Paris, Vrin, 2^e éd., 1997.
- LACAN (Jacques), *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, collection « Points », 1990.
- LAPLANTINE (François), *La description ethnographique*, Paris, Armand Colin, 2^e éd., 2005.
- LAPOUJADE (David), *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris, PUF, collection « Philosophies », 1997.
- LATOUR (Bruno), *La science en action. Introduction à la sociologie des sciences* (1987), Paris, Éditions La Découverte, 3^e éd., 2005.
- LATOUR (Bruno), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* (1991), Paris, La Découverte & Syros, 2^e éd., 1997.
- LATOUR (Bruno), *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique* (1999), Paris, Éditions La Découverte, 2^e éd., 2007.
- LATOUR (Bruno), *Jubiler – ou les tourments de la parole religieuse*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2002.
- LATOUR (Bruno), *Changer de société – refaire de la sociologie*, Paris, Éditions La Découverte, 2006.

- LATOUR (Bruno), *Réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches* suivi de *Iconoclash*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / La Découverte, 2009.
- LATOUR, « Sur un livre d'Étienne Souriau : *Les différents modes d'existence* », [en ligne : <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/98-SOURIAU-FR.pdf>], sept. 2011.
- LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm), *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, Paris, Vrin, 1993.
- LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm), *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765), Paris, GF-Flammarion, 1990.
- LEIRIS (Michel), *L'Afrique fantôme*, dans *Miroir de l'Afrique*, Gallimard, collection « Quarto », 1996.
- LEIRIS (Michel), *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens du Gondar*, dans *Miroir de l'Afrique*, Gallimard, collection « Quarto », 1996.
- LEIRIS (Michel), *La croyance aux génies zar en Éthiopie du Nord*, dans *Miroir de l'Afrique*, Gallimard, collection « Quarto », 1996.
- LENCLUD (Gérard), « Mensonge et vérité. À propos d'un article de Raymond Jamous », *Ateliers du LESC* [En ligne], 33 | 2009 : *La relation ethnographique : terrains et textes*. URL : <http://ateliers.revues.org/8201> ; DOI : 10.4000/ateliers.8201
- LÉVI-STRAUSS (Claude), *Tristes tropiques*, Plon, collection « Terre Humaine », 1955.
- LÉVI-STRAUSS (Claude), *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- LÉVI-STRAUSS (Claude), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, « Agora Pocket », 1958 et 1974.
- LÉVI-STRAUSS (Claude), *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991.
- LÉVI-STRAUSS (Claude), « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, collection Quadrige, 11^e éd., 2004.
- LOCKE (John), *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1690), trad. Coste, Paris, Vrin, 1972.
- LINTON (Ralph), *The cultural background of personality*, New York, London, D. Appleton-Century Co, 1945 ; (tr. fr. de Andrée Lyotard : *Les fondements culturels de la personnalité* Paris, Dunod, 1999).
- MALINOWSKI (Bronislaw), *Les Argonautes du Pacifique occidental* (1922), (trad. et présentation de André et Simone Devyver), Paris, Tel/Gallimard, 1993.
- MANNONI (Octave), *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

- MAUSS (Marcel), *Essai sur le don*, dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, collection « Quadrige », 11^e éd., 2004.
- MAUSS (Marcel), *Esquisse d'une théorie générale de la magie* dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, collection « Quadrige », 11^e éd., 2004.
- MAUSS (Marcel), *Les techniques du corps* dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, collection « Quadrige », 11^e éd., 2004.
- MAUSS (Marcel), *Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de « moi »*, dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, collection « Quadrige », 11^e éd., 2004.
- MEAD (Margaret), *Coming of Age in Samoa* (1928), dans *Mœurs et sexualité en Océanie* (tr. fr. de Georges Chevasus), Paris, Plon, collection « Terre humaine », 1963.
- MEAD (Margaret), *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935), dans *Mœurs et sexualité en Océanie* (tr. fr. de Georges Chevasus), Paris, Plon, collection « Terre humaine », 1963.
- MESCHONNIC (Henri), *Ethique et politique du traduire*, Paris, Verdier, 2007.
- MORO (Marie-Rose), *Parents en exil. Psychopathologie et migrations* (1994), Paris, PUF, 3^e éd., 2002.
- MORO (Marie-Rose) et DE PURY (Sibylle), « Essai d'analyse des processus interactifs de la traduction dans un entretien d'ethnopsychiatrie », dans *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 25-26 : « Traduction et psychothérapie », Grenoble, La pensée sauvage Éd., 1994, p. 47-85.
- MORO (Marie-Rose), *Enfants d'ici venus d'ailleurs*, Paris, La Découverte, 2002.
- MORO (Marie-Rose), « Les débats autour de la question culturelle en clinique », dans : *Psychopathologie transculturelle. De l'enfance à l'âge adulte*, sous la direction de Thierry Baubet et Marie-Rose Moro, Issy-les-Moulineaux, Elsevier Masson, 2009.
- NATHAN (Tobie), « Fier de n'avoir ni pays, ni amis. Quelle sottise c'était... », dans *Psychologie française*, n° 36-4, 1991, p. 295-306.
- NATHAN (Tobie), *La folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, Paris, Dunod, 2^e éd., 2001.
- NATHAN (Tobie), *L'influence qui guérit* (1994), Paris, Éditions Odile Jacob, 2^{ème} éd., 2001.
- NATHAN (Tobie) et STENGERS (Isabelle), *Médecins et sorciers* (1995), Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2^e éd., 2004.
- NATHAN (Tobie) et HOUNKPATIN (Lucien), *La parole de la forêt initiale*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1996.

- NATHAN (Tobie), « Quelques principes d'ethnopsychiatrie », conférence du Grep-mp, prononcée à Toulouse, le 9 mars 1999, *Parcours*, n° 19/20, 1998-1999.
- NATHAN (Tobie) *et al.*, *L'enfant ancêtre*, Grenoble, La pensée sauvage, 2000.
- NATHAN (Tobie), *Nous ne sommes pas seuls au monde*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2001.
- NATHAN (Tobie), *Du commerce avec les diables*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2004.
- NATHAN (Tobie), *À qui j'appartiens ? Écrits sur la psychothérapie, sur la guerre et sur la paix*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2007.
- NATHAN (Tobie), « Pratiquer l'ethnopsychiatrie », *Santé mentale*, n°145, février 2010.
- NIETZSCHE (Friedrich), *La généalogie de la morale*, (éd. G. Coli et M. Montinari), Paris, Gallimard, collection « folio essais », 1971.
- NIETZSCHE (Friedrich), *Crépuscule des idoles*, (éd. G. Coli et M. Montinari), Paris, Gallimard, collection « folio essais », 1974.
- NOVICKI (Nathalie), OUSTINOFF (Michaël) et PROULX (Serge) (sous la direction de), « L'épreuve de la diversité culturelle », *Hermès*, n° 51, CNRS Éditions, 2008.
- ORTIGUES (Edmond et Marie-Cécile), *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1984.
- ORTIGUES (Edmond), *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962.
- OUELLETTE (Françoise-Romaine), « La part du don dans l'adoption », dans *Anthropologie et société*, n° 19, 1-2, Québec, Éditions du Département d'anthropologie de l'Université de Laval, 1995.
- PASCAL (Blaise), *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, dans *Œuvres complètes* (éd. Louis Lafuma), Paris, Éditions du Seuil, 1963.
- PEIRCE (Charles Sanders), *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, t.I-VII, 1931-1958.
- PLATON, *La République*, Paris, Les Belles Lettres, 1996 (1^e éd., 1931).
- PLATON, *Théétète*, Paris, Les Belles Lettres, 1993 (1^e éd. 1926), tr. fr. de Michel Narcy, Paris, GF-Flammarion, 2^e éd., 1995.
- PLATON, *Phédon* (trad. L. Robin), Paris, Les Belles Lettres, 1965 (1^e éd. 1926) ; trad. fr. de Monique Dixsaut, Paris, GF-Flammarion, 1991.
- PLATON, *Phèdre* (trad. Léon Robin), Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- POUILLON (Jean), « Remarques sur le verbe 'croire' », dans *La fonction symbolique*, sous la direction de Michel Izard et Pierre Smith, Paris, Gallimard, nrf, 1979, p. 43-52.

- RADCLIFF-BROWN (Alfred Reginald), *Structure et fonction dans la société primitive* (trad. de Françoise et Jouis Marin), Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.
- REIK (Theodor), *Le psychologue surpris. Deviner et comprendre les processus inconscients*, Paris, Denoël, 2^e éd., 2001.
- RICOEUR (Paul), "The question of proof in Freud's psychoanalytic writings", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 25, n° 4, p. 835-871, International University Press, 1977.
- RÓHEIM (Géza), *Psychoanalysis and anthropology*, New-York, International Universities Press, 1950 ; (tr. fr. de Marie Moscovici: *Psychanalyse et anthropologie*, Paris, Gallimard, nrf, 1967).
- SALMI (Hamid) et MANNONI-PARISI (Christine), « Métissage des langues, métissage des cultures, métissage des cadres thérapeutiques », dans *Psychologie française*, XXXVI, 4, Presses Universitaires de Grenoble, 1991, p. 351-361.
- SEARLE (John), *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, (tr.fr. *Les actes de langage*, Paris, Hermann, 1972).
- SEARLS (Harold), *Le contre-transfert* (1979), Paris, Gallimard, collection « Folio essais », 1981.
- SEVERI (Carlo), *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, collection « Æsthetica », 2007.
- SEVERI (Carlo), BONHOMME (Julien) (sous la direction de), *Paroles en actes*, Paris, Éditions de L'Herne, 2009.
- SIMONDON (Gilbert), *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Paris, Aubier, 1989.
- SIMONDON (Gilbert), *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964.
- SOURIAU (Étienne), « Du mode d'existence de l'œuvre à faire », dans *Bulletins de la Société française de Philosophie*, février 1956, réédité dans *Les différents modes d'existence*, texte présenté par I. Stengers et B. Latour, Paris, PUF, collection « MétaphysiqueS », 2009.
- SOURIAU (Étienne), *L'instauration philosophique*, Paris, Alcan, 1939.
- SOURIAU (Étienne), *Des différents modes d'existence*, Paris, PUF, 1943.
- SPERBER (Dan), « Le structuralisme en anthropologie », dans O. Ducrot *et al.*, *Qu'est-ce que la structuralisme ?*, Paris, Le Seuil, 1968, p. 167-238.

- SPERBER (Dan), « La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle ? », dans *La fonction symbolique*, sous la direction de Michel Izard et Pierre Smith, Paris, Gallimard, nrf, 1979, p. 17-42.
- SPERBER (Dan), *Le savoir des anthropologues : trois essais*, Paris, Herman, collection « Savoir », 1982).
- SPERBER (Dan) et WILSON (Deindre), *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell, 1986 (trad. fr. de Abel Gerschenfeld et Dan Sperber : *La pertinence. Communication et cognition*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1989).
- SPERBER (Dan), *Explaining culture: a naturalistic approach*, Oxford, Blackwell, 1996 (trad. fr. : *La contagion des idées : théorie naturaliste de la culture*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1996).
- STENGERS (Isabelle), *L'hypnose entre magie et science*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2002.
- STENGERS (Isabelle), *Cosmopolitiques I et II*, Paris, Éditions La Découverte/Poche, 2^e éd., 2003.
- STENGERS (Isabelle), *La Vierge et le neutrino*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2006.
- TESNIÈRE (Lucien), *Éléments de syntaxe structurale* (1959), Paris, Klincksieck, 2^e éd., 1988.
- THOM (René), *Prédire n'est pas expliquer*, Paris, Flammarion, collection « Champs », 1993.
- THOMAS (Louis-Vincent), *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1980.
- WIDLÖCHER (Daniel), « Affect et empathie », *Revue française de psychanalyse*, vol. 63 : *L'affecte et sa perversion*, Paris, PUF, 1999/1, p. 173-188.
- WIDLÖCHER (Daniel), « L'analyse du silence en psychanalyse. 'Quand les mots viennent à manquer' », dans *Revue internationale de psychopathologie*, n° 12, 1993, p. 509-528.
- WIDLÖCHER (Daniel), « De l'empathie à la co-pensée », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, n° 30, Toulouse, Éditions Érès, 1998, p. 9-15.
- WIDLÖCHER (Daniel), « Dissection de l'empathie », *Revue française de psychanalyse*, vol. 68 : *L'empathie*, Paris, PUF, 2003/4, p. 981-992.
- WIEVIORKA (Michel) (sous la direction de), *Les sciences sociales en mutation*, Paris, Éditions Sciences Humaines, 2007.

- WINNICOTT (Donald Woods), « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels » (1951), dans *Jeu et réalité* (tr.fr. Claude Monod et J.-B. Pontalis), Paris, Gallimard, collection Folio Essais, 1975 pour la traduction française.
- WINNICOTT (Donald Woods), « La localisation de l'expérience culturelle » (1967), dans *Jeu et réalité* (tr.fr. Claude Monod et J.-B. Pontalis), Paris, Gallimard, collection Folio Essais, 1975 pour la traduction française.
- WINNICOTT (Donald Woods), « La créativité et ses origines » (1971), dans *Jeu et réalité* (tr.fr. Claude Monod et J.-B. Pontalis), Paris, Gallimard, collection Folio Essais, 1975 pour la traduction française.
- WINNICOTT (Donald Woods), « Le lieu où nous vivons » (1971), dans *Jeu et réalité* (tr.fr. Claude Monod et J.-B. Pontalis), Paris, Gallimard, collection Folio Essais, 1975 pour la traduction française.
- WITTGENSTEIN (Ludwig), *Philosophische Untersuchungen*, éd. par G.E.M. Anscombe sous le titre *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1953 ; *Recherches philosophiques*, (tr. fr. de Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Élisabeth Rigal), Paris, Gallimard, 2004 pour la traduction française.
- ZOURABICHVILI (François), SAUVAGNARGUES (Anne), MARRATI (Paola), *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, collection Quadrige, 2004.